SOURCES CHRÉTIENNES

Directeurs-fondateurs : H. de Lubac, s.j., et † J. Daniélou, s.j.
Directeur : C. Mondésert, s.j.

N° 250

GRÉGOIRE DE NAZIANZE

DISCOURS 27-31

(DISCOURS THÉOLOGIQUES)

INTRODUCTION, TEXTE CRITIQUE, TRADUCTION ET NOTES

PAR

Paul GALLAY

Doyen honoraire de la Faculté libre des Lettres de Lyon

avec la collaboration de **Maurice JOURJON**

Doyen de la Faculté de Théologie de Lyon

Publié avec le concours du Centre National des Lettres

LES ÉDITIONS DU CERF, 29, Bd de Latour-Maubourg, PARIS
1978

SOURCES CHRÉTIENNES

Directeurs-fondateurs : H. de Lubac, s.j., et † J. Daniélou, s.j.
Directeur : C. Mondésert, s.j.

N° 250

GRÉGOIRE DE NAZIANZE

DISCOURS 27-31

(DISCOURS THÉOLOGIQUES)

INTRODUCTION, TEXTE CRITIQUE, TRADUCTION ET NOTES

PAR

Paul GALLAY

Doyen honoraire de la Faculté libre des Lettres de Lyon

avec la collaboration de **Maurice JOURJON**

Doyen de la Faculté de Théologie de Lyon

Publié avec le concours du Centre National des Lettres

LES ÉDITIONS DU CERF, 29, BD DE LATOUR-MAUBOURG, PARIS
1978

Cette édition a été préparée par les auteurs avec l'aide de l'ERA 645 - CNRS (Institut des Sources Chrétiennes)

IMPRIMATUR
Jean ALBERTI, p. s. s.
Lyon, le 18 décembre 1978

ISBN 2-204-01358-7

INTRODUCTION

PREMIÈRE PARTIE

LES « DISCOURS THÉOLOGIQUES » DE GRÉGOIRE DE NAZIANZE

Le groupe des cinq discours

Les cinq discours qui portent les numéros 27 à 31 dans l'édition des Bénédictins de Saint-Maur, reproduite dans *PG* 36, sont appelés communément « Discours théologiques[1] ». Ce n'est pas parce qu'ils donnent un exposé complet de la doctrine chrétienne, de la théologie au sens actuel du mot; mais c'est parce qu'ils traitent de Dieu lui-même, en son unité et sa trinité, ce qui est l'objet propre de la « théologie » au sens restreint et ancien du mot. Ces cinq discours ont particulièrement contribué à faire appeler leur auteur « Grégoire le Théologien »[2].

1. L'authenticité de ces discours n'a été contestée que par R. WEIJENBORG dans son article : « Les cinq Discours théologiques, attribués à Grégoire de Nazianze, en partie œuvre de Maxime Héron le Cynique, alias Évagre le Pontique d'Antioche », *Antonianum* XLVIII (oct.-déc. 1973), p. 476-507. L'auteur reconnaît l'authenticité des *Discours* 27 et 28. Pour nier celle des trois autres, il emploie des arguments de critique interne : tels passages des *Discours* 29, 30, 31 seraient en contradiction avec des passages d'autres discours authentiques. Mais ces contradictions sont formulées en sollicitant les textes ; et la méthode inspire la défiance quand l'auteur promet, à la fin de son article, de prouver de même que 32 discours de Grégoire sont inauthentiques, entre autres l'*Oraison funèbre* de Basile. On reste très sceptique.

2. Ce titre de « théologien » est attesté dès le ve siècle, dans les Actes du Concile de Chalcédoine (J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum*

Cette édition a été préparée par les auteurs avec l'aide de l'ERA 645 - CNRS (Institut des Sources Chrétiennes)

IMPRIMATUR
Jean ALBERTI, p. s. s.
Lyon, le 18 décembre 1978

ISBN 2-204-01358-7

INTRODUCTION

PREMIÈRE PARTIE

LES « DISCOURS THÉOLOGIQUES » DE GRÉGOIRE DE NAZIANZE

Le groupe des cinq discours

Les cinq discours qui portent les numéros 27 à 31 dans l'édition des Bénédictins de Saint-Maur, reproduite dans *PG* 36, sont appelés communément « Discours théologiques[1] ». Ce n'est pas parce qu'ils donnent un exposé complet de la doctrine chrétienne, de la théologie au sens actuel du mot; mais c'est parce qu'ils traitent de Dieu lui-même, en son unité et sa trinité, ce qui est l'objet propre de la « théologie » au sens restreint et ancien du mot. Ces cinq discours ont particulièrement contribué à faire appeler leur auteur « Grégoire le Théologien »[2].

1. L'authenticité de ces discours n'a été contestée que par R. WEIJENBORG dans son article : « Les cinq Discours théologiques, attribués à Grégoire de Nazianze, en partie œuvre de Maxime Héron le Cynique, alias Évagre le Pontique d'Antioche », *Antonianum* XLVIII (oct.-déc. 1973), p. 476-507. L'auteur reconnaît l'authenticité des *Discours* 27 et 28. Pour nier celle des trois autres, il emploie des arguments de critique interne : tels passages des *Discours* 29, 30, 31 seraient en contradiction avec des passages d'autres discours authentiques. Mais ces contradictions sont formulées en sollicitant les textes ; et la méthode inspire la défiance quand l'auteur promet, à la fin de son article, de prouver de même que 32 discours de Grégoire sont inauthentiques, entre autres l'*Oraison funèbre* de Basile. On reste très sceptique.

2. Ce titre de « théologien » est attesté dès le v[e] siècle, dans les Actes du Concile de Chalcédoine (J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum*

Cet ensemble des Discours 27 à 31, avec un titre commun, n'a pas été constitué par le seul vouloir des éditeurs. Sans doute, l'appellation de « Discours théologiques » n'est pas explicitement donnée par la tradition manuscrite; mais elle s'y trouve d'une façon équivalente : les manuscrits transmettent les cinq discours en les groupant; parfois les titres mêmes montrent le lien entre les discours : dans plusieurs manuscrits le Discours 29 est intitulé « Premier Discours sur le Fils » et le Discours 30 « Deuxième Discours sur le Fils » ; le Discours 29 est précédé de la mention βιϐλίον β′ dans les manuscrits S et C. Mais ce qui est plus significatif, c'est que pour Grégoire ils formaient un tout. Leur groupement est si bien dans les intentions de l'auteur qu'il prend soin de rattacher le début de chacun d'eux à l'ensemble de la série. Il y a plus ; commençant le Discours 28 qui a pour objet la connaissance de Dieu en général par les seules lumières de la raison, Grégoire dit, à la fin du § 1 : « Plaçons en tête de ce discours le Père, le Fils et l'Esprit-Saint qui en sont le sujet... » ; cette affirmation n'est pas absolument exacte puisqu'il ne sera plus question dans ce discours des personnes divines, mais l'orateur, en les évoquant ici, montre qu'il a déjà en vue les Discours 29 et 30 où il parlera du Fils et le Discours 31 qu'il consacrera à l'Esprit. Quelques indices permettent de penser que les discours furent prononcés à intervalles très rapprochés ; ainsi ces paroles du Discours 30, 1 : « Nous avons suffisamment secoué, avec la puissance de l'Esprit, les replis et les entrelacs de tes raisonnements... Mais nous n'avons pas traité en détail chaque point, car notre discours allait bon train. Et tu cherches aussi à savoir brièvement les

nova et amplissima collectio, Paris et Leipzig 1903 s., VII, 468 ; E. SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum, Concilium universale Chalcedonense*, T. III, Berlin et Leipzig 1935, p. 114 ; même témoignage dans PHILOSTORGE, *Histoire Ecclésiastique* 8, 11, *PG* 65, 564C.

solutions de ces questions... » C'est donc que le Discours 29 est tout récent. De même, on a l'impression que l'orateur retrouve ses auditeurs de la veille quand on lit le début du Discours 31 : « Voilà ce que nous avions à dire sur le Fils; et ainsi notre discours, passant au milieu de ceux qui voulaient le lapider, leur a échappé... Et que peux-tu dire sur le Saint-Esprit, disent-ils, d'où nous amènes-tu un Dieu étranger et qui n'est pas dans l'Écriture ? »

Dans un seul cas cependant Grégoire a omis de rattacher un des discours au précédent : le Discours 29 rappelle le Discours 27, mais ne fait pas allusion au Discours 28. T. Sinko en a conclu que le Discours 29 aurait été prononcé après le Discours 27 et que le Discours 28, prononcé en une autre circonstance, aurait été placé ici pour la publication; Grégoire aurait alors retouché l'exorde du Discours 28 pour le rattacher au Discours 27 (ce rattachement est très soigneusement fait), mais il aurait omis de réviser l'exorde du Discours 29 pour tenir compte de l'insertion du Discours 28[1]. Quoi qu'il en soit, si le Discours 28 a été mis à cette place par l'auteur, c'est parce qu'il fait logiquement partie de la « théologie » : montrer que la raison est utile pour approcher de Dieu, mais qu'elle ne peut pas nous permettre de saisir sa nature, n'est-ce pas la meilleure préparation à un exposé sur ce Dieu qui s'est révélé unité et trinité ? Et de fait, le titre donné à ce discours dans les manuscrits est περὶ θεολογίας.

J. Bernardi, dans son livre *La prédication des Pères Cappadociens* (Paris 1968), voit d'autres menus indices de remaniement en vue de la publication. Les premiers mots du Discours 29 lui paraissent moins être l'exorde d'un discours prononcé que « la phrase de transition qu'un écrivain peut mettre en tête d'un nouveau chapitre » (p. 182), et il fait la même remarque à propos du début du

1. *De traditione orationum Gregorii Nazianzeni pars prima, Meletemata Patristica* II, Cracoviae 1917, p. 11-12, 20-21.

Discours 31; mais il reconnaît que les cinq discours ont une allure parlée indéniable et que les modifications se bornent à ces quelques sutures. On ne sait d'ailleurs pas à quelle date furent publiés les « Discours théologiques ». S. Jérôme, qui les a vraisemblablement entendus à Constantinople, ne les désigne pas nettement lorsque, en 393, il écrit dans une notice sur Grégoire : « ... Aduersus Eunomium liber unus; De Spiritu sancto liber unus » (*De Viris inlustribus* 117). On pense que les Discours 27, 29 et 30 sont le « livre contre Eunome » et que le Discours 31 constitue le « livre sur le Saint-Esprit ». Mais il ne faut pas exagérer l'importance de ce témoignage, car Jérôme ne donne pas une liste complète ni très précise des œuvres de Grégoire.

Comme on le verra plus loin (p. 23), alors que tout un groupe de manuscrits présente les cinq discours dans l'ordre 27-31, un autre groupe rejette le Discours 28 après la série 27, 29, 30, 31; dans ces manuscrits tantôt le Discours 28 suit le Discours 31, tantôt il se trouve plus loin. Aurait-on là le souvenir d'une première publication, antérieure à l'insertion du Discours 28 après le Discours 27 ? C'est peu probable, puisque le Discours 28 débute partout par l'exorde qui le rattache au Discours 27. De plus, le groupe de manuscrits où le Discours 28 est déplacé a constitué son recueil à partir du recueil de l'autre groupe, ainsi que l'a montré Bernardi (*SC* 247, p. 60-61).

Lieu et date de composition

Tout le monde admet que les « Discours théologiques » ont été prononcés à Constantinople. On peut faire valoir la remarque λεχθεὶς ἐν Κωσταντινουπόλει ajoutée par le manuscrit Q au titre du Discours 28; mais il faut surtout dire que l'auditoire évoqué par ces cinq conférences est celui d'une grande ville avec ses places publiques, ses fêtes, ses courses, ses spectacles, ses festins[1];

1. Cf. *Discours* 27, 2 et 4.

ceux auxquels l'orateur s'adresse ont la manie des discussions théologiques, ils dissertent sur le mystère de la Trinité dans les banquets comme sur la place publique, dans les réunions joyeuses comme dans les deuils; on cherche moins la vraie doctrine que l'on ne désire se livrer à des joutes oratoires[1]. On sait que ce fâcheux travers était une des caractéristiques de la capitale de l'Empire d'Orient.

Grégoire n'a guère quitté la Cappadoce ou les régions limitrophes depuis qu'il rentra dans son pays natal vers 359, après avoir achevé ses études à Athènes. La seule absence prolongée qu'il fit, ce fut un séjour à Constantinople depuis le début de 379 jusqu'au milieu de 381. C'est au cours de cette période que se placent les « Discours théologiques ». Cet exposé et cette défense de la doctrine trinitaire répondaient exactement à la mission qu'il avait assumée en se rendant dans cette ville. Sans vouloir faire un récit complet[2], rappelons quelle était la situation au début de 379. Depuis une quarantaine d'années, la ville était aux mains des Ariens. Les catholiques, peu nombreux, ne possédaient plus aucun sanctuaire et n'avaient pas d'évêque. Mais, depuis les derniers mois de 378, la situation commençait à changer : l'empereur d'Orient, Valens, protecteur de l'arianisme, avait été tué à la bataille d'Andrinople (9 août 378); son frère Gratien, déjà empereur d'Occident, confia la partie orientale de l'Empire à l'un de ses généraux, Théodose (19 janvier 379), et Théodose était un défenseur déclaré de la foi de Nicée. Les catholiques de Constantinople reprirent espoir. Mais il leur fallait un

1. Cf. *Discours* 27, 7, 2, 3 ; 28, 11.

2. Pour le détail des événements, on pourra consulter TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, 16 vol., Paris 1693-1712, tome IX ; G. RAUSCHEN, *Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Grossen*, Freiburg-im-Breisgau 1897 ; P. GALLAY, *La vie de S. Grégoire de Nazianze*, Lyon-Paris 1943, p. 132-137, 181-183.

chef. Ils s'adressèrent à Grégoire à cause de sa célébrité comme théologien et comme prédicateur[1]; et de plus, bien qu'il fût évêque depuis quelques années, il n'était attaché à aucune Église et vivait, depuis 375 environ, dans la solitude à Séleucie, en Isaurie. Après des hésitations, il accepta et vint au début de 379; il avait alors une cinquantaine d'années.

Dans ce séjour à Constantinople qui s'étend, avons-nous dit, du début de 379 au milieu de 381, quelle date assigner aux « Discours théologiques » ? Tillemont est d'avis qu'ils ont pu être prononcés dès 379[2]. Les Mauristes, dans leur édition, tiennent pour 380, sans autre précision[3]. T. Sinko[4] a remarqué que Grégoire nous a laissé un récit très détaillé de son séjour à Constantinople dans le poème *Sur sa vie*[5]; de ce récit ressortent diverses étapes dont l'une convient parfaitement à la date que nous cherchons. Si nous ajoutons que Grégoire a composé le poème *Sur sa vie* quelques mois seulement après avoir quitté Constantinople et qu'il l'a destiné spécialement aux fidèles de cette Église, nous admettrons que le tableau doit être particulièrement exact; il est aussi très développé (1297 vers sur les 1949 que compte ce poème).

Grégoire note six étapes dans le récit des événements : 1. le début, plus que modeste, où les prédications du nouvel arrivé attirent déjà des sévices de la part des

1. Rappelons le témoignage de S. Jérôme affirmant que les Latins n'avaient personne qui fût l'égal de Grégoire de Nazianze (*Contre Rufin* I, 13 : *PL* 23, 40 C). Grégoire lui-même, avec sa spontanéité coutumière, dit : « Comme nous passions, de par Dieu, pour être de ceux que leur vie et leur parole font remarquer, bien que nous eussions toujours vécu dans une simplicité rustique, la grâce de l'Esprit nous envoya vers ces fidèles, sur l'appel d'un grand nombre de pasteurs et de brebis » (Poème *Sur sa vie*, v. 592-596 : *PG* 37, 1070 A).
2. *Mémoires* 9, 728.
3. *PG* 37, 11-12.
4. *De traditione orationum Gregorii Nazianzeni* I, p. 27-31.
5. *PG* 37, 1074 s.

Ariens (v. 652-678); 2. des querelles parmi les fidèles et une campagne de dénigrement entreprise par les hérétiques (v. 679-727); 3. les intrigues de Maxime le Cynique qui tente de devenir évêque de Constantinople à la place de Grégoire (v. 728-1112); 4. un temps de calme, où la prédication catholique prend un grand éclat et attire même les hérétiques (v. 1113-1272); 5. la prise de possession par les catholiques des grands sanctuaires de la ville (v. 1273-1505); 6. le concile de Constantinople (v. 1506-1949). C'est dans la quatrième étape qu'il convient de placer les « Discours théologiques » : la prédication n'est plus entravée, mais la présence d'auditeurs et d'observateurs ariens[1] — ces « espions », comme dit l'orateur[2] — montre que l'autorité du pasteur de la communauté orthodoxe n'est pas encore pleinement établie, comme elle le sera quand les sanctuaires auront été rendus par Théodose aux Nicéens. Mentionnons aussi, à titre de *confirmatur*, que dans une partie des vers relatifs à cette quatrième étape on a la reproduction de ce qui est dit dans le Discours 27 à propos de la modération dans les recherches et les discussions concernant la Trinité (v. 1208-1272). C'est donc après la tentative d'usurpation de Maxime le Cynique (entre le 28 février et le 14 juillet 380)[3] et avant l'entrée de

1. Cf. *Discours* 27, 1, 2, 4, 5, 6 ; 28, 2 etc. Le dialogue fréquent que l'orateur tient avec son contradicteur supposé est aussi une indication dans le même sens.
2. 27, 2.
3. Sur la date de la tentative de Maxime le Cynique, voir G. Rauschen, *Jahrbücher...*, p. 75 et 61 ; voici le résumé de la démonstration : on était avant le 14 juillet 380, puisque Maxime, ayant échoué, alla trouver Théodose à Thessalonique (v. 1001-1009 du poème de Grégoire *Sur sa vie*), et Théodose ne fut dans cette ville que jusqu'au 14 juillet (*Code Théodosien* XIV, 17, 8) ; mais on était après le 28 février, car le pape Damase, parlant de cette affaire, écrit qu'elle arriva « en un temps où, Dieu aidant, les hérétiques étaient en pleine décadence » (*PL* 13, 365 A), ce qui donne à penser que l'édit du 28 février avait paru, édit aux termes duquel tous les sujets

Théodose à Constantinople (24 novembre de la même année)[1] que nous plaçons les « Discours théologiques », autrement dit entre juillet et novembre 380[2]. Grégoire les prononça dans l'Anastasia, chapelle provisoire installée

devaient professer la même foi que Damase de Rome et Pierre d'Alexandrie, autrement dit la foi orthodoxe (*Code Théodosien* XVI, 1, 2). J. M. SZYMUSIAK a précisé que Maxime, qui venait d'Alexandrie, n'a pas pu être à Constantinople avant la reprise de la navigation au printemps, c'est-à-dire vers le début d'avril, ce qui placerait à ce moment la consécration épiscopale clandestine du Cynique et son échec (*Pour une chronologie des Discours de S. Grégoire de Nazianze*, *VC* 20 (1966), p. 183-189, en particulier p. 185).

1. La date de l'entrée de Théodose à Constantinople est attestée par SOCRATE *Hist. eccl.* V, 6 (*PG* 57, 573 A) ; cf. G. RAUSCHEN, *Jahrbücher...*, p. 62, n. 3.

2. Pour la date des *Discours Théologiques* on trouve une opinion un peu différente dans l'article cité de J. M. SZYMUSIAK (p. 186 et 189). L'auteur pense que les *Discours Théologiques* sont antérieurs à l'affaire de Maxime, et il fait état de divers recoupements avec d'autres discours de Grégoire ; mais les rapprochements ne sont pas convaincants. L'auteur invoque aussi une raison psychologique : le découragement de Grégoire après cette aventure ne lui aurait pas laissé la liberté d'esprit nécessaire pour composer « ces discours nerveux et ramassés, qui n'ont cessé de faire l'admiration des théologiens et des polémistes » (p. 189) ; les quatre premiers discours auraient été prononcés durant le Carême de 380, et le cinquième, retardé par les circonstances, serait à placer au jour de la Pentecôte (31 mai 380). Nous ne ferons pas remarquer que ce dernier discours est mis ainsi après l'affaire de Maxime, car on pourrait répondre qu'il avait été composé avant ; mais nous croyons que le témoignage du poème autobiographique de Grégoire est décisif : Grégoire y place nettement l'essor et l'apogée de sa prédication de la Trinité après le déroulement et l'achèvement des intrigues du Cynique ; il ne peut s'agir là que des *Discours Théologiques*, d'autant plus que ce passage du poème ajoute à cette évocation d'une prédication triomphante un véritable résumé du premier *Discours théologique*. Si émotif que fût Grégoire, il avait eu le temps de se ressaisir entre le début d'avril (date de la tentative de Maxime) et la période de juillet-novembre ; il avait, d'ailleurs, pris du repos à la campagne (cf. *Discours* 26, début et § 8, *PG* 35, 1128 A et 1137 B-C).

dans une maison amie qui lui servait de lieu de culte depuis son arrivée à Constantinople[1].

Les éditions imprimées

Les « Discours théologiques » eurent le privilège d'être publiés à part, avant le reste de l'œuvre oratoire de Grégoire, dès 1523, à Bâle; ce n'était, d'ailleurs, qu'une traduction latine sans le texte grec[2]. Ils parurent ensuite, avec les autres discours, en grec et traduction latine, dans l'édition que réalisa à Bâle, en 1550, l'imprimeur Herwagen[3]. En 1569, J. de Billy publia à Paris une traduction latine nouvelle de toute l'œuvre de Grégoire[4], les « Discours théologiques » y portaient les numéros 33 à 37, en vertu d'un groupement hérité des manuscrits. En regard de la traduction latine de Billy, Fédéric Morel publia, en 1605 et 1611, en deux volumes, le texte grec de l'œuvre de Grégoire[5]; les « Discours théologiques » y portaient toujours les numéros 33 à 37. Une nouvelle édition fut entreprise à la fin du XVII[e] siècle et poursuivie pendant le XVIII[e] par les Bénédictins de Saint-Maur (Mauristes); le premier tome, contenant les Discours de

1. C'est Grégoire lui-même qui parle de cette chapelle : voir 26, 17, *PG* 35, 1249 B 12 - C 1. Il lui donna le nom d'*Anastasia* par allusion à la résurrection du Christ *(anastasis)*, car c'est là que la vraie foi ressuscita : voir *Poème* II, 1, 16, *PG* 37, 1254 s. ; II, I, 11, v. 1079-1080, *PG* 37, 1103.

2. *Divi Gregorii Theologi Episcopi Nazianzeni De Theologia libri V nuper a Graeco sermone in Latinum a Petro Mosellano Protogenense traducti*, Basileae 1523.

3. *Gregorius Nazianzenus, Opera omnia graece et latine*, Basileae 1550. Cette édition garde la traduction de Petrus Mosellanus pour les *Discours Théologiques* ; les autres discours sont traduits par Wilibald Pirkheimer.

4. *D. Gregorii Nazianzeni, cognomento Theologi, opera omnia quae quidem exstant nova translatione donata*, Parisiis 1569. Une réédition, en deux tomes, fut publiée par l'auteur en 1583, peu avant sa mort.

5. *S. G. N. opera omnia nunc primum graece et latine...* Lutetiae Parisiorum, 2 vol., 1609 et 1611. Réédition à Paris en 1630 et à Cologne (en réalité Leipzig) en 1690.

Grégoire, parut en 1778[1]; les « Discours théologiques » y portent les numéros 27 à 31, qu'ils ont gardés : les Mauristes ont en effet présenté les discours dans un ordre chronologique que l'on tient encore pour satisfaisant dans son ensemble. Ce premier tome de l'édition des Mauristes est reproduit dans *PG* 35 et 36[2]. L'édition des Mauristes marque un grand progrès par ses notices historiques qui apportent de précieux éclaircissements. Ce n'est pas cependant une édition critique à proprement parler : les nouveaux éditeurs impriment le texte grec de l'édition Billy-Morel (qui reproduisait lui-même celui de l'édition de Bâle[3]), sauf quand il leur semble défectueux; dans ce cas, ils recourent aux manuscrits, principalement à ceux de la Bibliothèque royale de Paris, et ils les consultent sans grand discernement. Le plus grave, c'est qu'ils ne font presque jamais connaître nettement la provenance des leçons adoptées ou rejetées. En 1899, A.-J. Mason publia à Cambridge une édition séparée des « Discours théologiques[4] » ; le texte grec y est donné sans traduction, mais avec des notes abondantes et utiles. A.-J. Mason a établi son texte en fonction des principales éditions antérieures et en consultant deux manuscrits de Paris (B et C) déjà utilisés par les Mauristes, plus cinq manuscrits conservés dans des bibliothèques d'Angleterre. Mais il avoue (p. xx de sa préface) n'avoir eu recours aux manuscrits que lorsque les Mauristes signalent une variante. En 1963, J. Barbel a

1. *Sancti Patris nostri Gregorii vulgo Nazianzeni archiepiscopi Constantinopolitani opera quae exstant omnia* I, Parisiis 1778.

2. Il y a quelques légères omissions de mots dans Migne : *Discours* 27, 10 ; 30, 13 ; 31, 14, 18, 25, 29, 33. Ces fautes sont signalées dans l'apparat critique.

3. Sur le texte de l'édition de Bâle, voir A. Misier, « L'origine de l'édition de Bâle de saint Grégoire de Nazianze », *RPh* 27 (1903), p. 125-138. Le texte repose sur le *Marcianus* 70 et sur la famille des *Marciani* 72, 76, 77, ainsi que sur le *Palatinus* 402.

4. *The five Theological Orations of Gregory of Nazianzus*, Cambridge Patristic Texts, Cambridge 1899.

donné une édition des « Discours théologiques » avec traduction allemande[1] ; le texte est celui de Migne, avec quelques rares variantes suggérées par les Mauristes. Les notes sont d'ordre philosophique et théologique.

Établissement du texte de cette édition

On trouve quelque secours dans la traduction latine de Rufin[2]; parmi les neuf discours de Grégoire qu'il a traduits figure le Discours 27, le premier « Discours théologique ». Cette traduction, presque contemporaine de la publication de nos discours, est un témoignage qui peut guider dans le choix ou le rejet de telle ou telle leçon[3]. Il existe des traductions syriaques anciennes des *Discours* de Grégoire. Elles sont inédites et se trouvent dans des manuscrits syriaques du British Museum. G. Przychocki, en étudiant jadis les manuscrits grecs des *Lettres* de Grégoire au British Museum, a été amené, par le biais des « Lettres théologiques », à se documenter sur ces traductions syriaques. Il y eut trois traductions : l'une fut faite par des Nestoriens avant le VIIe siècle, une autre par un certain Paul, « évêque de Chypre », en 624, la troisième par le Monophysite Jacques d'Édesse[4]. Nous ferons état des suggestions que

1. J. Barbel, *Gregor von Nazianz, Die fünf theologischen Reden*, Text und Ubersetzung mit Einleitung und Kommentar, « Testimonia » nº III, Düsseldorf 1963.

2. A. Engelbrecht, *Tyrannii Rufini Orationum Gregorii Nazianzeni novem interpretatio*, *CSEL* 46, Vindobonae et Lipsiae 1910.

3. Cf. M. M. Wagner, *Rufinus the translator* ; *A Study of his Theory and his Practice as illustrated in his Version of the Apologeticus of St. Gregory Nazianzen*, Patristic Studies LXXIII, Washington 1945. L'auteur est sévère, trop à notre avis. Sans doute Rufin n'a pas la fidélité scrupuleuse de Jérôme traduisant la Bible ; mais, en ce qui concerne le *Discours* 27, son témoignage est assez explicite pour confirmer un bon nombre de leçons.

4. G. Przychocki, *De Gregorii Nazianzeni epistularum codicibus Britannicis, qui Londinii, Oxoniae, Cantabrigiae asservantur*, Cracoviae 1912, p. 5-7, 9-10.

deux orientalistes ont tirées de ces documents pour une amélioration possible du texte grec dans le Discours 27, 1 et 4, et dans le Discours 28, 8.

En l'absence d'une étude d'ensemble sur la tradition manuscrite grecque des *Discours* de Grégoire, on ne peut songer à présenter ici une édition qui aurait la prétention d'être définitive. Notre but est de fournir un texte critique fondé sur la collation de dix des plus anciens manuscrits, en évitant les défauts signalés plus haut dans le travail des Mauristes; autrement dit, nous indiquerons toujours nettement sur quels témoins repose le texte adopté et quelles sont les variantes dans les manuscrits collationnés.

T. Sinko a, le premier, remarqué que les manuscrits se divisent, d'après leur contenu, en deux « familles » : la « famille N » (52 pièces) et la « famille M » (47 pièces). Le terme « familles » n'est pas tout à fait exact, comme on le verra; il vaut mieux dire « groupes », car la délimitation des variantes n'est pas aussi nette que lorsqu'il s'agit de véritables « familles ». L'ordre de succession des discours est différent dans chaque groupe. Le même philologue a dressé une liste des manuscrits les plus anciens représentant au complet chaque groupe, soit 11 manuscrits pour le premier groupe et 8 pour le second[1]. J. Bernardi a montré que, sur ce nombre, on peut négliger certains témoins qui font double emploi avec d'autres plus anciens (par exemple *Par. 524 = Vindobon. 126*; *Vat. 2061* et *Ottob. 396 = Coislin. 51*[2]). Les dix manuscrits retenus pour cette édition — dont deux en onciale — sont des IXe et Xe siècles; un seul est du début du XIe. Ces mêmes manuscrits ont déjà été utilisés pour l'édition des *Lettres théologiques* de Grégoire de Nazianze (*SC* 208). Voici des renseignements techniques sur ces manuscrits, pour la partie concernant les « Discours théologiques ».

1. T. Sinko, *op. cit.*, p. 8 et 84.
2. Dans une lettre du 6 mars 1970, adressée au directeur de « Sources Chrétiennes ».

Groupe N

A Milan, *Ambrosianus E 49-50 inf. (grec 1014)*, du IXe siècle, en onciale penchée (titres en onciale droite). Écriture régulière; 2 colonnes à la page; 33 ou 34 lignes par colonne; la seule difficulté de lecture vient de la finesse des déliés. Le numérotage n'est pas fait par folios recto-verso, mais par pages. Les *Discours théologiques* se succèdent dans l'ordre 27-31 de la page 402 à la page 492. Deux lacunes : l'une de Disc. 28, 6, 14 διανοίᾳ à περὶ (9, 7), l'autre de Disc. 28, 18, 24 ὄψιν à διέκοψεν (21, 13) ; dans les deux cas, il y a eu perte de deux feuillets.

Q Patmos, Monastère de S. Jean l'Évangéliste, *Patmiacus 43* et *44*, du Xe siècle. Belle écriture minuscule droite, d'une lisibilité parfaite; 2 colonnes à la page; 27 lignes par colonne. Les discours sont dans l'ordre 27-31; dans le manuscrit 43, Discours 27 et 28 : fol. 301-326 (là s'achève ce manuscrit); dans le manuscrit 44, Discours 29-31 : fol. 2-41. Lacunes : Disc. 28, 25, 11 ἀερίων à θεωρούμενα (26, 27) due à la perte du folio 321 (la disparition est postérieure au numérotage) ; Disc. 29, 6, 14 ἢ μὴ θε- à ἀλλ' οὐκ (9, 25) perte de 2 folios, antérieure au numérotage.

B Paris, B. N., *Parisinus gr. 510*, du IXe siècle, copié pour l'empereur Basile le Macédonien, représenté dans une des miniatures du manuscrit, ce qui permet de le dater avec une certaine précision : entre 867 et 886. Écriture onciale penchée; 2 colonnes à la page; 40 lignes par colonne. Les discours sont dans l'ordre 27-31, du folio 170^{v} au folio 214. Le Discours 28 s'arrête à 31, 25 ταῖς à la fin du fol. 187^{v}, il manque une dizaine de lignes, et le folio suivant commence par le Discours 29. Il n'y a pas eu perte de folio, mais distraction du copiste qui,

d'ailleurs, a commis une faute semblable dans les *Lettres Théologiques* (voir *SC* 208, p. 54, 6e ligne de l'apparat critique). Pour le Discours 31, par suite de la disparition du premier quaternion, le texte ne commence qu'à 6, 10 : ἐνεργή]σει, et le texte s'arrête à 33, 6 : ἐν[νοητέον, et, sur le même folio, débute un poème de Grégoire (*Exhortation aux vierges* : *PG* 37, 651 s.); après quoi, le copiste continue par le Discours 32.

W Moscou, Bibl. Synodale, *Mosquensis Synodalis 64* (Vladimir *142*), du IXe siècle. Écriture minuscule droite. Lisibilité quelquefois mauvaise. Les discours sont dans l'ordre 27-31, du folio 172 au folio 212, sans lacune. Les marges gauches pour les rectos et droites pour les versos sont bourrées de scholies expliquant le texte.

V Vienne, National Bibliothek, *Vindobonensis theol. gr. 126*, du début du XIe siècle. Écriture minuscule légèrement penchée; iôtas adscrits. Scholies explicatives en marge. L'ordre des discours est bien 27-31, mais une interversion de quaternions s'est produite au moment de la reliure, avant le numérotage des folios. On a donc, dans l'état actuel du manuscrit : Discours 27 : f. 148v-151v; 28 : f. 151v-154v et 163-169v; 29 : f. 170-176; 30 : f. 176-177v et 155-158v; 31 : f. 159-162v et 178-182. Mais le texte est complet.

T Moscou, Bibl. Synodale, *Mosquensis Synodalis 53* (Vladimir *147*), du Xe siècle. Écriture minuscule penchée; iôtas adscrits. Discours 27-31 du folio 158v au folio 201.

Groupe M

S Moscou, Bibl. Synodale, *Mosquensis Synodalis 57* (Vladimir *139*), du IXe siècle. Grosse écriture minuscule droite, d'aspect archaïque, disposée sur deux colonnes de 35 lignes. Les discours sont dans l'ordre 27, 29, 30, 31, 28, du folio 185v au folio 235v.

D Venise, Bibl. Marciana, *Marcianus gr. 70*, du Xe siècle. Grosse écriture minuscule droite, sur deux colonnes de 35 lignes. Les discours sont dans l'ordre 27, 29, 30, 31, 28, du folio 204v au folio 270v. Entre 234v et 235, un folio a échappé au numérotage.

P Patmos, Monastère de S. Jean l'Évangéliste, *Patmiacus 33*, de l'année 941. Écriture minuscule droite, disposée sur trois colonnes de 50 lignes chacune. Les discours sont dans l'ordre 27, 29, 30, 31, 28. Le Discours 27 commence au folio 63v et continue aux folios 82 et 83; le Discours 29 est aux folios 84-87v; le Discours 30 aux folios 88-91v; le Discours 28 aux folios 89-105; le Discours 31 aux folios 183-193.

C Paris, B. N., *Parisinus Coislin 51*, du Xe siècle. Grosse écriture minuscule légèrement penchée, disposée sur deux colonnes de 34 lignes chacune. Du folio 214v au folio 251v se trouvent les Discours 27, 29, 30, 31. Le Discours 28 manque.

Seuls les manuscrits B et C ont été connus et consultés partiellement par les Mauristes. D leur a servi indirectement en ce sens qu'il est une des sources du texte de l'édition de Bâle (voir ci-dessus p. 17 et 18, avec la note 3).

Du fait qu'il y a deux groupes, N et M, on peut s'attendre à trouver une double filiation de variantes : A Q B W V T (= groupe N) d'une part, et S D P C (= groupe M) d'autre part. C'est ce qui se produit dans un certain nombre de cas. Le manuscrit S présente ordinairement en première écriture les leçons de D P C, mais très souvent en correction les leçons de l'autre groupe; les corrections sont, d'ailleurs, faites de telle façon que l'on peut presque toujours lire la première leçon. Cette dualité — qui sera soigneusement notée dans notre apparat critique — montre que, dès le IXe siècle les deux traditions divergentes étaient nettes. Mais le phénomène est beaucoup plus ancien,

car Rufin, dans sa traduction latine, s'accorde tantôt avec un groupe, tantôt avec un autre. Sans doute, cette constatation se limite ici au Discours 27, le seul des *Discours théologiques* traduit par Rufin; mais la même remarque vaut pour les autres discours de Grégoire traduits par Rufin, en particulier pour le très long Discours 2 qui a paru dans *SC* 247. Or, ne l'oublions pas, Rufin traduisait dix ans à peine après la mort de Grégoire de Nazianze. Tout porte à croire qu'il a travaillé sur un exemplaire déjà pourvu de variantes et de notes critiques.

Dès lors se pose la question de savoir lequel des deux groupes représenterait le mieux l'édition primitive publiée par Grégoire. Un détail est frappant; le groupe M donne généralement un texte un peu plus long que celui de l'autre groupe; les différences sont de quelques mots, exceptionnellement il s'agit d'une phrase (p. ex. Discours 27, 9, 11s.). Dans la plupart de ces cas, le sens est plus satisfaisant avec la « leçon longue » ; quelquefois même la « leçon courte » est insoutenable. On est donc amené, pour les « Discours théologiques », à penser que les manuscrits du groupe M, c'est-à-dire S D P C, sont les meilleurs témoins à ce point de vue, sans que l'on puisse exclure dans tel cas particulier l'hypothèse d'une glose introduite dans le texte (voir par exemple dans le Discours 31 la dernière variante du paragraphe 9). Indépendamment de la teneur des « leçons longues », le texte de S D P C paraît ordinairement préférable au regard de la réflexion critique, en ce qui concerne les « Discours théologiques ». Mais l'opposition entre le groupe M et le groupe N n'est pas toujours nette : le cas le plus fréquent, c'est celui du manuscrit A, qui appartient au groupe N et qui présente assez souvent les leçons de l'autre groupe; il n'est pas rare non plus que le partage des leçons divergentes se fasse d'une manière encore plus complexe. Ces interférences n'ont, d'ailleurs, rien de surprenant. Les manuscrits étaient souvent comparés avec

d'autres, et les différences étaient notées soit par correction de la leçon primitive (le manuscrit S est typique à ce point de vue), soit par mention de variantes en marge avec γράφεται ou ἐν ἄλλῳ, ce qui les distingue des simples gloses expliquant un terme par un synonyme ou un mot plus connu.

Mais, somme toute, les variantes ne portent que sur des détails. Aucune d'elles n'introduit une modification de la doctrine; les passages les plus importants pour l'enseignement trinitaire ont un texte stable et ils sont pourvus, dans tous les manuscrits, des signes destinés à éveiller l'attention.

Pour l'ordre de succession des « Discours théologiques » dans les manuscrits, il n'y a de variation qu'au sujet de la place du Discours 28. Nous avons dit, en décrivant les manuscrits, que tout le groupe N donne les cinq discours dans l'ordre 27, 28, 29, 30, 31; c'est certainement la disposition voulue par l'auteur au moment de la publication, étant donné le soin qu'il a pris de rattacher le Discours 28 au Discours 27 (voir ci-dessus p. 9). Mais la présentation est différente dans les manuscrits du groupe M : dans S et D on a l'ordre 27, 29, 30, 31, 28; même agencement dans C mais avec omission de 28; dans P on trouve 27, 29, 30, un peu après, 28, et beaucoup plus loin, 31. Il n'en reste pas moins que les manuscrits du groupe M donnent au Discours 28 le même exorde que les autres, exorde qui est un rattachement étroit au Discours 27.

L'apparat critique de cette édition est négatif : ne sont indiqués par leur sigle que les manuscrits contenant la leçon rejetée; de même, pour le Discours 27, la traduction de Rufin n'est signalée que lorsqu'elle s'écarte du texte adopté. Suivant l'usage de « Sources chrétiennes », on

mentionne le texte des Mauristes chaque fois que l'on propose un texte différent[1].

1. Il n'entre pas dans le cadre de cette édition d'étudier l'usage que Grégoire fait de l'Écriture sainte. Mais nous tenons à signaler le Mémoire inédit de P. Sablier, *Le Nouveau Testament dans les « Discours théologiques » de Grégoire de Nazianze*, Travail d'étude et de recherche pour la Maîtrise en Lettres Classiques, Université Paul Valéry, Montpellier III, octobre 1976. L'auteur analyse très minutieusement les citations du Nouveau Testament, ainsi que les allusions, et insiste sur la liberté de Grégoire dans les citations. Pour ce qui est du texte néo-testamentaire connu de Grégoire, l'auteur conclut son enquête par ces mots : « Dans la majorité des cas, le texte adopté par Grégoire s'accorde avec le type de texte *K* (syro-byzantin) et le type de texte *D* (manuscrit de Bèze). Parfois même il abandonne K pour ne suivre que D, c'est-à-dire les formes du texte les plus anciennement attestées » (p. 146).

Deuxième partie

L'ARIANISME

Les « Discours théologiques » ne sont pas seulement un exposé du dogme de la Trinité; ils sont en même temps une réponse aux attaques de l'arianisme. Aussi est-il nécessaire de rappeler d'abord ce que fut l'hérésie arienne et de présenter ensuite Eunome, le principal adversaire que vise Grégoire de Nazianze.

L'arianisme[1] a son origine dans le conflit qui, vers 320, opposa Arius, prêtre d'Alexandrie, à son évêque, Alexandre, au sujet de la Trinité. Fortement convaincu de la suprématie du Père, Arius en vint à penser que la propriété d'être *inengendré* (ἀγέννητος) était l'essence même de la divinité, et non la propriété personnelle du Père; d'où cette conséquence que la génération du Fils entraînait nécessairement l'idée d'un commencement. Arius employait des formules telles que : « le Fils est tiré du néant» (ἐξ οὐκ ὄντων), « il fut un temps où le Fils n'était pas » (ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν)[2]. Il n'est donc Dieu que dans un sens relatif, par adoption et parce qu'il est celui par qui le Père a créé.

1. Voir, par exemple, *Histoire de l'Église* (A. Fliche et V. Martin), 3, par J. R. Palanque, G. Bardy, P. de Labriolle, Paris 1936, p. 69-176, 237-291 (exposé détaillé, indication des sources, bibliographie) ; E. Boularand, *L'hérésie d'Arius et la « foi » de Nicée*, 2 vol., Paris 1972.

2. Ces formules, explicitement condamnées par le Concile de Nicée, figurent dans la profession de foi d'Arius rapportée par Athanase, *Sur les Synodes* 6, *PG* 26, 708.

Arius appuyait cette théorie sur des textes de l'Écriture, sans distinguer ce qui, dans ces textes, s'applique à la divinité du Fils et ce qui est dit seulement de son humanité; et surtout l'opposition évidente entre *inengendré* (ἀγέννητος) et *engendré* (γέννητος) avait de quoi séduire l'esprit grec, si épris de logique. Dans cette perspective, l'Esprit-Saint n'est pas Dieu non plus; et puisqu'il n'y a qu'un Fils unique (μονογένης), l'Esprit est créé par le Fils. Contre un tel enseignement, l'évêque d'Alexandrie réagit : il réunit un synode qui condamna Arius. Ce dernier refusa de se soumettre et se réfugia auprès d'Eusèbe, évêque de Césarée en Palestine, puis auprès d'Eusèbe, évêque de Nicomédie. Les idées d'Arius se répandirent si bien qu'en 325 il parut nécessaire de réunir un concile — le premier concile œcuménique — qui se tint à Nicée, sous la protection de l'empereur Constantin.

Les Pères du Concile condamnèrent Arius, puis ils rédigèrent une formule fixant la foi de l'Église. C'est le symbole de Nicée : il y est dit que le Fils est engendré de la substance (οὐσία) du Père, qu'il est vrai Dieu de vrai Dieu, engendré et non pas créé, *consubstantiel* (ὁμοούσιος) au Père; et le texte se termine par les mots : « Nous croyons en l'Esprit-Saint », sans autre précision. L'empereur appuya de son autorité les décisions prises; Arius et ceux qui lui restèrent fidèles furent exilés.

Tout semblait terminé. Mais l'hérésie arienne allait rester vivace en Orient, surtout à cause d'une certaine impopularité du terme ὁμοούσιος. Beaucoup d'évêques orientaux ne l'avaient admis qu'à contre-cœur dans le symbole de Nicée : cet adjectif n'était pas dans l'Écriture; on dira aussi qu'il avait été employé par un hérétique, Paul de Samosate, pour nier la pluralité des Personnes divines. Eusèbe de Nicomédie — qui saura se faire nommer bientôt évêque de Constantinople — eut l'habileté de grouper les adversaires de l'*homoousios* et de jeter le discrédit sur ceux qui le défendaient. En peu d'années,

les plus marquants d'entre eux furent déposés : Eustathe d'Antioche, Athanase d'Alexandrie, Marcel d'Ancyre. Arius lui-même réussit à se faire réhabiliter et fut rappelé d'exil. Les progrès de l'arianisme s'accentueront encore quand il sera vigoureusement soutenu par les empereurs Constance (337-360) et Valens (364-378).

Lorsque Grégoire prononce ses « Discours théologiques », en 380, l'arianisme est toujours maître de l'Orient; cependant, il s'est scindé en plusieurs sectes. Sans entrer dans les détails, on doit signaler ici trois partis, désignés d'après l'adjectif que chacun emploie pour marquer la situation du Fils par rapport au Père : on a ainsi les « Homéousiens », pour qui le Fils est « de substance semblable » (ὁμοιούσιος), les « Homéens », pour qui le Fils est « semblable » (ὅμοιος), et les « Anoméens », pour qui le Fils est « dissemblable » (ἀνόμοιος).

Les Homéousiens sont les plus proches de l'orthodoxie; la véritable différence qui les sépare des Nicéens est leur refus de l'ὁμοούσιος, mais par le fond de leur pensée ils ne sont pas loin de l'orthodoxie en ce qui concerne la seconde Personne de la Trinité. Au contraire, au sujet de l'Esprit-Saint ils sont très hésitants, prenant prétexte du fait que l'Écriture ne lui donne pas explicitement le titre de Dieu.

Les Homéens, en déclarant le Fils semblable au Père, ont une doctrine assez vague : un Nicéen aurait pu dire aussi que le Fils est semblable au Père puisqu'il lui est consubstantiel, et un Arien intransigeant aurait pu se contenter de l'adjectif « semblable » en entendant que le Fils ressemble à Dieu sans être Dieu. Comme les Homéousiens, les Homéens n'ont pas d'idée nette sur le Saint-Esprit. Leur principal souci était d'éviter les mots οὐσία (substance) et ὑπόστασις (hypostase, c'est-à-dire personne). Les empereurs Constance et Valens favorisèrent les Homéens : Valens, en 370, imposa à la ville de Constantinople l'évêque homéen Démophile, qui occupera encore ce siège au temps de Grégoire de Nazianze.

Cependant, malgré la présence de Démophile, les Anoméens étaient à Constantinople les hérétiques les plus redoutables par le caractère implacable de leur négation de la divinité du Fils et de l'Esprit-Saint, non moins que par leur habileté consommée dans la dialectique. C'est à eux surtout que Grégoire s'attaque. L'animateur et le chef de leur parti était Eunome. C'est sur lui qu'il faut maintenant attirer l'attention[1].

P. GALLAY.

1. Je dois à M. le Doyen Jourjon la troisième partie de cette Introduction et les précisions théologiques qui figurent dans les notes. Ma traduction a été revue par le « Séminaire » de Patristique grecque des « Sources Chrétiennes », dont les membres étaient M. le Doyen Jourjon, MM. Maurice Véricel, Christian Jouvenot, Pierre Évieux, Jean Chevillard, Mme Claire Helly, Mlle Marie-Ange Sébasti et moi-même. En outre, Mlle Sébasti et M. Chevillard m'ont aidé dans mon travail de collation des manuscrits. Enfin, M. le Professeur Moreschini m'a envoyé des renseignements dont je fais état dans une Note additionnelle. A toutes ces personnes qui m'ont apporté leur concours j'exprime mes vifs remerciements.

TROISIÈME PARTIE

LA DOCTRINE DES « DISCOURS THÉOLOGIQUES »

I. EUNOME ET GRÉGOIRE

A plusieurs reprises, les « Discours théologiques » de Grégoire de Nazianze s'en prennent à une doctrine trinitaire dénoncée comme particulièrement nocive[1]. Les partisans de ces opinions hétérodoxes ne sont jamais nommés par Grégoire. Il n'y a toutefois aucun doute : il s'agit des disciples du redoutable Eunome de Cyzique. La coïncidence, en effet, est absolument parfaite entre ce que nous savons, de façon certaine, des positions d'Eunome et les affirmations répétées de Grégoire. Ce dernier, d'autre part, est tenu par l'historien Socrate pour un adversaire déterminé du dit Eunome[2].

Dès le premier Discours théologique, nous lisons une formule qui rejoint le jugement porté sur Eunome par Grégoire de Nysse et par Théodoret; le premier parle de « technologie aristotélicienne[3] » et le second utilise une formule semblable, plus fameuse encore : Eunome, dit-il, a fait de la théologie une « technologie »[4]. Or Grégoire de Nazianze est tellement persuadé que les hérétiques

1. Voir *Discours* 27, 2 ou 29, 21.
2. SOCRATE, *Hist. eccl.* 4, 25 ; *PG* 67, 529 B. On trouvera, sur ce point, un ensemble de références dans l'article *Eunomius* du *DHGE*, col. 1404 (M. SPANNEUT).
3. *Contre Eunome*, 3 ; *PG* 45, 741 A.
4. *Haereticarum fabularum compendium* 4, 3 ; *PG* 83, 420 B.

qu'il dénonce réduisent la théologie à un emploi pertinent de termes parfaitement appropriés, qu'il s'écrie à leur intention : « ... notre grand mystère risque d'être une misérable habileté (τεχνύδριον), une dextérité de langage[1]. » Le même thème revient à la fin du troisième Discours théologique; l'adversaire, qui n'est pas nommé, est clairement défini : celui qui se complaît en des subtilités et fait de ses partisans des beaux parleurs (τεχνολόγων)[2]. Là encore, la correspondance est trop parfaite pour que nous hésitions : pour Basile ou Grégoire de Nysse, le virtuose de la logique, c'est Eunome, et ses admirateurs usent des mêmes méthodes[3]. A notre tour donc de nous demander qui est Eunome et quelle fut sa pensée.

L'homme, tout comme ses adversaires orthodoxes, Basile et les deux Grégoire, est un Cappadocien, de modeste origine, semble-t-il, et fils de paysans. Mais le goût des études et la capacité de les faire amenèrent ce jeune rural à Alexandrie, où il fut le secrétaire et le disciple d'un redoutable champion de l'arianisme : Aèce, chef de file des ariens extrémistes (anoméens). C'est ainsi qu'en 360, le diacre Eunome paraît à un concile, à Constantinople, comme adjoint, en quelque sorte, de cet Aèce, dont il deviendra l'héritier spirituel et le successeur. Soit à Cyzique, dont il fut quelque temps l'évêque, soit à Constantinople, où on le voit beaucoup et souvent s'agiter, Eunome se comporte comme un chef de secte, soucieux de grouper autour de lui une Église dissidente[4].

On imagine sans peine que ce zèle ne fut pas du goût de Théodose. En 383, l'empereur renvoya le chef anoméen

1. 27, 2.
2. 29, 21.
3. Voir les références données par Spanneut, *art. cit.*, col. 1403.
4. *L'Histoire ecclésiastique* de Philostorge nous fournit sur ces points, comme pour l'ensemble de la biographie d'Eunome, un témoignage essentiel, celui de quelqu'un qui est le contraire d'un adversaire (cf. Spanneut, *art. cit.*, col. 1399-1400) !

dans sa Cappadoce natale, où il mourut entre 392 et 395. Mais l'homme, bien avant sa retraite forcée, avait développé une étonnante activité théologique : si cette production littéraire s'était située à l'intérieur de l'orthodoxie, elle aurait fait d'Eunome le quatrième des grands Cappadociens; orientée comme elle l'était, elle ne pouvait que rencontrer l'opposition de ceux qui sont, pour la postérité, les trois grands Cappadociens. Mais la diligence de ceux-ci à réfuter les écrits de leur compatriote est finalement la preuve incontestable de la haute tenue théologique de l'œuvre d'Eunome.

C'est ainsi que saint Basile a consacré trois livres *(Contre Eunome)* à réfuter « l'Apologie » que l'évêque de Cyzique avait rédigée durant son bref épiscopat, pour présenter sa doctrine théologique et pour la justifier. Celui-ci dut ensuite répondre à Basile par une « Apologie de l'Apologie », ce qui obligea Grégoire de Nysse à entrer à son tour dans la lutte. Ainsi, les représentants qualifiés de l'orthodoxie nicéenne ne laissaient jamais sans réplique un écrit d'Eunome : il n'est pas jusqu'à sa « Profession de foi » qui ne trouvât en l'évêque de Nysse un contradicteur vigilant[1].

A travers les réfutations orthodoxes, grâce aussi aux passages de ses œuvres cités par les Pères cappadociens, nous pouvons connaître, dans ses grandes lignes, la théologie d'Eunome[2]. Pour lui, la raison humaine peut, par la connaissance et le langage, appréhender Dieu. La raison humaine peut appréhender Dieu par la connaissance, car l'homme peut savoir de Dieu ce que Dieu sait de lui : Dieu, répète Eunome, est l'inengendré; or dire cela, c'est connaître Dieu comme lui-même se connaît. La raison humaine peut aussi appréhender Dieu par le langage,

1. Voir Spanneut, *art. cit.*, col. 1401.
2. Voir l'exposé très complet (théodicée, doctrine trinitaire, christologie, théologie sacramentaire) que donne Spanneut, *art. cit.*, col. 1402-1403.

car les mots ne sont pas d'humaines et artificielles conventions, ils sont une création de Dieu : ils nous révèlent la vérité des êtres ainsi dévoilés par leur nom.

Présenter cette théologie comme une vue foncièrement optimiste sur les capacités intellectuelles de l'homme serait sans doute faux. Bien que connu en lui-même, le Dieu d'Eunome n'est pas, dans l'intention de cet auteur, rapetissé à taille humaine. Il est le créateur de tout, et même du Fils, auquel il communique sa puissance créatrice, sans le faire toutefois participer à sa substance. En cela, le Fils est différent (ἀνόμοιος) du Père; la théologie d'Eunome est vraiment l'*anoméisme* : le Fils est privé de toute similitude substantielle avec le Père. On comprend sans peine que Grégoire de Nazianze, fidèle à une tout autre conception théologique, offre de la pensée d'Eunome une saisissante réplique.

Il refuse d'abord de faire de la connaissance de Dieu l'objet d'une logique rationnelle et d'un discours purement profane. Dieu n'appartient pas aux conversations mondaines, même des esprits les plus raffinés. La purification du cœur et l'humilité sont des conditions intrinsèques de la connaissance de Dieu : l'acte théologique n'existe qu'accompli par un homme qui se veut, au sens évangélique des termes, pur et humble de cœur. La purification dispose l'homme à s'orienter vers Dieu et donne sens à sa démarche. L'humilité l'écarte de toute démesure dans le langage[1].

C'est seulement par cette méthode, qui l'engage personnellement, que le théologien saisira, non certes la nature de Dieu qui n'est connue que de lui-même, mais un reflet de ce Dieu, sa grandeur se révélant, comme une ombre passagère, dans les créatures[2]. Ajoutons que, selon Grégoire, pour parvenir à ce point qu'Eunome sans doute trouverait décevant, il faut à l'homme l'appui du Verbe

1. 27, 3-6.
2. 28, 2-3.

qui s'est incarné à cause de nous[1]. En d'autres termes, la « théologie » se développe à l'intérieur de l'« économie » : l'accueil, dans la foi, du dessein qu'a Dieu de récapituler tout l'homme en son Fils (économie) est nécessaire pour comprendre que ce Dieu existe (théologie). Grégoire, certes, n'ignore pas plus que les Pères de Vatican I que « l'ordre de la nature qui apparaît à travers les choses nous fait découvrir par la raison l'auteur de tout[2] »; mais il sait également, tout comme eux, que l'incarnation du Verbe n'est pas un désordre de la nature, pas plus que la raison de l'homme n'est une contestation du Logos. Autrement dit, c'est, en fait, à l'intérieur de la foi que fonctionne la raison du théologien lorsqu'il réfléchit sur Dieu. Eunome accorde trop à la raison raisonnante, en lui refusant le constant concours de la foi et de l'autorité de l'Esprit, qui sont pour lui comme un au-delà de la raison. Par suite — Grégoire le note fort justement —, le mystère de Dieu est nié et celui de la croix anéanti; l'homme, ne pouvant avoir le dernier mot à l'aide de la seule raison, accusera le mystère d'absurdité plutôt qu'il n'accusera sa raison de faiblesse[3].

En situant la réflexion théologique à l'intérieur de la foi et de son dynamisme; en estimant que vouloir cette réflexion autonome, ce n'est pas la rendre indocile envers l'autorité de l'Esprit, Grégoire lui donne existence, originalité et méthode; existence, car cette réflexion a pour lui une source : un dessein de bienveillance du Dieu qui ne peut que s'adresser à l'intelligence de l'homme, puisqu'il lui parle par son Verbe; originalité, car cette réflexion n'est pas une simple démarche intellectuelle, mais une

1. 28, 3 : « C'est à peine si j'ai aperçu un reflet de Dieu et encore j'étais abrité par le rocher, c'est-à-dire par le Verbe qui s'est fait chair à cause de nous. »
2. 28, 6.
3. 29, 21.

recherche spirituelle qui engage l'homme tout entier; méthode, car cette adaptation des moyens (purification du cœur et de l'esprit) à la fin (la quête du Dieu vivant) est elle-même signe d'un ordre auquel on ne peut renoncer.

Grégoire a su parler du mystère de Dieu Trinité au peuple de Constantinople en ayant conscience d'exercer une responsabilité intellectuelle, qui obligeait à un engagement spirituel profondément personnel (c'est-à-dire à remplir, tout simplement, son ministère pastoral). C'est en raison de tout cela qu'il reste Grégoire le Théologien[1].

II. ANALYSE DES DISCOURS THÉOLOGIQUES

Premier Discours théologique

Le premier discours théologique (Discours 27) aborde deux questions particulièrement importantes : les conditions requises pour la possibilité d'une réflexion théologique, et ce qu'on pourrait appeler les questions libres.

a) **Possibilité de la réflexion théologique**

Il n'appartient pas à tout le monde de discuter sur Dieu, tel est le premier principe posé par Grégoire (27, 3). Il ne faut pas voir là mépris pour les simples, mais dessein d'écarter les indignes. Car la réflexion théologique suppose uniquement une vie chrétienne prise au sérieux : purification de l'âme et du corps, expérience, contemplation. Le simple mais vrai chrétien est donc capable de théologie.

D'ailleurs la réserve de Grégoire ne vise pas la pensée

1. Le livre de J. Plagnieux, *Saint Grégoire de Nazianze théologien*, Paris 1951, est un beau commentaire du titre donné dès l'Antiquité — et enregistré au concile de Chalcédoine — à l'auteur des discours théologiques (cf. p. 7, note 2).

sur Dieu, mais la discussion (27, 4). Penser à Dieu, il faut qu'on le fasse, et constamment, comme on respire; cette pensée doit devenir prière et conduire à la purification; elle est souvenir de Dieu, estime Grégoire, qui développera plus tard ce point important (cf. 28, 23-27 et la note). Ce qui est néfaste, c'est de discuter sur Dieu hors de propos, sans mesure, ni réserve, sans remplir d'indispensables conditions : un certain calme que ne donnent pas les soucis du monde et une liberté incompatible avec une trop grande activité; bref, il faut connaître le repos de l'âme pour connaître Dieu (27, 2).

S'il y a dans les propos de Grégoire beaucoup de sagesse, il faut bien se garder de les prendre pour un simple empirisme. Ils sont fondés sur une analyse des rapports entre la foi et la théologie, qui aboutit à une définition du théologien.

Des lois président au langage sur Dieu : il faut parler d'une manière mystique des choses mystiques et d'une manière sainte des choses saintes (27, 5). La foi, en quête d'intelligence du mystère chrétien, doit rester fidèle à ce qu'elle est : une authentique piété dont la seule dextérité de langage ne peut rendre compte (27, 2). Aussi bien le théologien est-il mis personnellement en cause par son propre discours. Celui-ci n'a de sens que s'il est le fait d'un homme fidèle à l'Évangile et que toute sa vie engage envers le Dieu dont il parle. La théologie ainsi entendue suppose non seulement une foi désireuse de comprendre, mais un croyant vivant de sa foi.

Peut-être le premier discours théologique contient-il ainsi en germe ce qu'on appellera un jour la théologie monastique[1]. Elle se fonde sur une foi qui est adoration, piété, contemplation; elle se réfère constamment à une Écriture qui est, jusque dans sa lettre, présente à

1. Voir, sur la théologie monastique, les réflexions de M.-D. Chenu dans *La théologie est-elle une science?*, Paris 1957, p. 103.

l'argumentation du théologien; elle refuse de se définir comme une dialectique et de se confiner dans un enseignement, car elle est ouverture à la sagesse de Dieu qui n'est pas simple savoir, ni même uniquement intelligence, mais aussi dynamisme spirituel et chant de louange, puisque son nom est Jésus-Christ.

Dire tout cela, c'est reconnaître que l'artisan de ce langage sur Dieu, le théologien, ne peut tenir sur Dieu des propos qui seraient démentis par sa vie. Exercer son « métier » de théologien, c'est pour lui répondre à sa vocation de disciple du Christ. Il s'agit de proférer une parole primordiale, jaillie du silence de la foi et conduisant à une foi plus silencieuse encore, avec de nouveaux motifs d'adoration. En ce sens, il est bien un maître, un docteur : mais il lui faut être et pasteur et docteur, car sa fonction au sein de l'Église sera toujours de « doser la lumière[1] ». Si enfin, dans sa recherche du Dieu qu'il ne peut pas taire, il sait imposer silence aux passions pour écouter Celui dont il parle et proclamer sa gloire, alors peut-être l'Église qu'il sert reconnaîtra son ministère en l'appelant théologien comme elle le fait pour Grégoire.

b) Les questions libres

Que veut dire Grégoire lorsque, au terme de son exposé, il rappelle à ceux de ses auditeurs qui se piquent de théologie l'existence de larges voies où ils peuvent cheminer sans danger (27, 10) ?

Aujourd'hui, par l'expression « questions libres », les théologiens entendent ces débats où, le magistère de l'Église ne s'étant aucunement prononcé, la réflexion sur la foi n'est pas liée par une définition formulée. On comprendra

1. Cf. *Discours* 32, 11 ; *PG* 36, 188 A : les pasteurs et docteurs sont établis pour la mesure de l'illumination (διὰ τὸ μέτρον τῆς ὠφελείας καὶ τῆς ἐλλάμψεως).

sans peine que Grégoire n'a pas en tête une notion aussi précise lorsque, indiquant une voie qui est sans danger, il utilise une expression devenue habituelle et qui convient tout à fait à ce qu'il veut faire comprendre : il existe, en théologie, une série de questions où une libre réflexion de l'intelligence peut conduire, sans risque, à la vérité. Ce « sans risque », que veut-il dire ? Ces questions, quelles sont-elles ?

Grégoire ne dit pas explicitement pourquoi certaines réflexions sont sans danger. Mais le fil de son discours permet aisément de comprendre que le danger ainsi écarté est celui de dénaturer la foi et de troubler les fidèles. On pourrait dire qu'il s'agit de questions susceptibles de mettre en péril celui seulement qui les aborde; s'il se trompe, s'il irrite ou fait sourire, il n'y aura préjudice que pour lui, non pour la foi chrétienne ni pour l'Église de Dieu.

Les questions sans danger, où une réflexion pertinente serait utile, sont, selon Grégoire, au nombre de huit : pluralité des mondes, définition de la matière, nature de l'âme, esprits bons et mauvais, résurrection, jugement, rétribution, souffrances du Christ. Et il reste vrai qu'aujourd'hui encore, en chacun de ces points, des questions se posent où la foi ne paraît pas toujours engagée, ni la révélation chrétienne immédiatement éclairante. Il semble toutefois que la huitième question soit pour nous aujourd'hui la plus étonnante : que viennent faire ici les souffrances du Christ ? S'il est une chose clairement attestée par l'Écriture et qui est aux sources mêmes de la foi, n'est-ce pas que le Christ devait souffrir ? (cf. *Matth.* 16, 21-22; *Mc* 8, 31-33; *Lc* 9, 22...) Grégoire estime-t-il qu'à cette nécessité, affirmée par l'Écriture, des souffrances du Christ, une raison doit être cherchée ? Pense-t-il que les souffrances du Verbe impassible posent une question à l'intelligence chrétienne ? Songe-t-il simplement à cette sorte de description des souffrances du Christ entreprise

précisément dans un ouvrage qu'on lui a attribué[1] ? Ou bien, comme dans le Discours 45, veut-il engager la réflexion chrétienne à user d'un langage plus critique lorsqu'elle aborde cette question : à qui a-t-il été versé, ce sang répandu pour nous ? Sûrement pas au démon! Mais si c'est à Dieu le Père, celui-ci serait-il un tyran sanguinaire[2] ?

On ne peut que faire des hypothèses. Du moins montrent-elles que ces questions libres ne sont pas sans intérêt et que Grégoire ne se moque pas de ceux qu'il oriente vers elles, les détournant ainsi de toute indiscrète curiosité sur ce Dieu dont le deuxième discours théologique va nous parler[3].

Deuxième discours théologique

Sans parler du sous-titre que lui donnent de nombreux manuscrits (cf. l'apparat critique, *in loc.*), Grégoire lui-même précise que ce deuxième discours a pour objet la théologie (28, 1). Le mot doit être pris en son sens le plus littéral : l'orateur va parler de Dieu. Le Dieu en question, le Dieu de la théologie, est incontestablement, Grégoire le dit au § 1, le Dieu Père, Fils et Esprit-Saint. Toutefois il importe de ne pas déplacer le sujet du deuxième discours théologique : ce n'est pas Dieu Trinité, c'est la « théologie » : ce que nous pouvons dire du Dieu de la foi, et ce que la

1. Cf. *La Passion du Christ*, *SC* 149. L'auteur qui édite cette tragédie, A. Tuilier, l'attribue à notre Grégoire.

2. On sait que le *Discours* 45 est toujours, et à juste titre, cité par les théologiens qui abordent la question des droits du démon sur le sang du Christ versé en rançon pour nos péchés. Le passage que nous évoquons est le § 22 (*PG* 36, 653).

3. On trouvera dans J. Plagnieux, *op. cit.*, p. 176-182, un exposé des problèmes posés par le texte de Grégoire sur les questions libres. Voir aussi A. Guillaumont, *Les « kephalaia gnostica » d'Évagre le Pontique*, Paris 1962, p. 161.

foi chrétienne affirme de Dieu à partir de la création. Thèses chrétiennes sur Dieu et poème de la création sont, en tout cas, les deux points qui retiennent l'attention du lecteur.

a) **Thèses chrétiennes sur Dieu**

Avec discrétion, certes, mais très nettement, Grégoire formule l'objet de la théologie chrétienne : que savons-nous, que disons-nous de Dieu ? Cinq propositions expriment sa pensée sur ce sujet décisif, qui est celui de la connaissance de Dieu.

1) Il n'est pas d'autre connaissance de Dieu, même en tenant compte de l'Incarnation du Verbe, que celle de sa grandeur se révélant dans les créatures. Grégoire le dit sans hésiter, au § 3 de son discours, et nous avons eu l'occasion d'évoquer ce passage à propos de la critique d'Eunome par Grégoire. Toutefois, il convient ici d'insister sur un point : la révélation chrétienne ne change rien au caractère modeste et limité que revêt notre connaissance de Dieu. Connaître Dieu par le Christ (qui est cependant son Verbe et Fils, qui appelle Dieu son Père et nous le fait nommer ainsi) c'est, grâce à l'appui de ce Verbe, apercevoir un reflet de Dieu.

La théologie de Grégoire ne fait que préciser ce premier point, soit en disant ce qu'est ce reflet de Dieu, ou cette grandeur, soit en traçant cet itinéraire vers Dieu à partir des créatures. Aussi deux nouvelles thèses sont-elles consacrées à la connaissance de Dieu, et deux autres aux preuves (pour user d'un mot que Grégoire n'emploie pas) de son existence.

2) On peut comprendre que Dieu existe, mais on ne peut pas comprendre ce qu'il est (28, 5). Appelée à devenir classique chez les théologiens chrétiens, la formule doit être relevée, et signalée l'interprétation qu'en donne Grégoire. Pour lui, la formule n'est pas un aveu d'ignorance,

une sorte d'agnosticisme chrétien. Si la prédication chrétienne n'est pas vaine, si la foi n'est pas vide de sens, c'est parce que l'homme peut comprendre que Dieu existe. Certes, il doit en même temps reconnaître qu'il ne peut comprendre ce qu'est Dieu. Les deux propositions sont liées. Mais la seconde n'est pas satisfaisante pour l'esprit, Grégoire ne l'ignore pas. Un peu plus loin dans ce même discours, il reconnaîtra combien est décevante une connaissance qui consiste à dire ce qu'un être n'est pas : c'est comme si à la question « Combien font deux fois cinq ? » quelqu'un était satisfait qu'on lui répondît : « Cela ne fait aucun des nombres inférieurs à dix ou supérieurs à dix » (28, 9). Pour Grégoire, si l'incompréhensibilité de Dieu est une vérité nécessaire à la foi, celle-ci s'appuie tout autant sur l'affirmation de l'existence de ce Dieu. Et, puisque l'aveu de l'impuissance humaine à comprendre Dieu est le point de départ de la théologie négative, il faut reconnaître que la capacité humaine à affirmer l'existence de Dieu est principe d'une théologie positive, dont l'autre justement n'est que le négatif. Dire que Dieu existe, c'est dire qu'il n'est pas définissable.

3) Aucun terme ne peut, en effet, définir la nature de Dieu. Au § 9 de son discours, Grégoire cite comme exemple de ces vocables inadéquats : « incorporel », « inengendré », « sans principe », « immuable », « incorruptible ». On pourrait lui objecter que ces expressions ne sont pas toutes bibliques (cf. p. la note à propos du terme « incorporel »). Mais au § 13, Grégoire raisonnera de même avec des vocables tous empruntés au langage de la Bible : « souffle », « feu », « lumière », « charité », « sagesse », « justice », « intelligence », « verbe ». Il dira qu'à vouloir appliquer ces termes à Dieu, l'esprit de l'homme s'épuisera et sera tenté peut-être, dans sa quête de l'impossible, de s'arrêter aux choses visibles pour élire l'une d'elles comme son Dieu. L'unique possibilité est d'apprendre à connaître Dieu grâce à la beauté et à

l'ordre du monde visible. De là, comme nous l'avons dit, deux autres thèses.

4) L'ordre de la nature nous fait découvrir par la raison l'auteur de tout (28, 6). Cette formule qui est à la lettre dans Grégoire ne rend cependant pas entièrement compte de la preuve qu'il entend donner de l'existence de Dieu. Pour lui, la preuve tirée du *spectacle* de la nature et celle tirée de l'*ordre* du monde, si elles se conjuguent, ne se confondent pas toutefois. Pour nos *yeux*, le monde est une question, à cause de sa mobile stabilité. Il en est une aussi pour la *raison*, à cause de son existence même et de sa persévérance dans l'être. Et cette conjonction nous fait remonter jusqu'à l'Être qui a fait le monde, lui donne son mouvement et conserve ce qu'Il a créé.

5) La raison qui vient de Dieu et qui est naturelle à tous — loi première en nous et inhérente à toutes choses — nous fait remonter à Dieu à partir du monde sensible (28, 16). Ici Grégoire s'appuie sur l'esprit de l'homme : il est présent en tout homme, et sa loi première est de connaître en expliquant. Toutefois cette existence de l'esprit et, au sens exact du terme, cette logique, cette mise en œuvre du Logos, ne sont chemin vers Dieu qu'à partir du monde sensible. Une fois encore, c'est en raisonnant sur la création, et cette fois en éliminant la possibilité qu'elle soit le fait du hasard, que Grégoire remonte jusqu'à Dieu. Peut-être ce paragraphe 16 est-il, sur l'existence de Dieu, la page qu'on choisirait comme significative de la théodicée de l'Église ancienne. On y lit en effet : le refus raisonnable d'accepter « cette absence de chef et de pilote »; la référence à Platon « bien qu'il ne soit pas des nôtres »; l'humble mais ferme sûreté dans la démarche de la pensée, qu'un philosophe moderne trouverait certainement quelque peu naïve, enviable peut-être, ignorante en tout cas de tout soupçon jeté, au nom de la psychologie des profondeurs ou de l'interpréta-

tion des sciences, sur la cohésion et l'harmonie des êtres et des choses. On y lit enfin, et c'est sans doute l'essentiel, que le dynamisme de cette opération de l'esprit vient du terme vers lequel il tend : « Un jour nous connaîtrons comme nous sommes connus » (*I Cor.* 13, 12). Le mot de saint Paul est « le tout de notre philosophie », estime Grégoire, car seule cette remontée de l'image à son modèle explique la démarche de l'esprit, « cette chose semblable à Dieu et divine » (28, 17).

b) **Le poème de la création**

Le poème sur la création commence au § 22 et ne se termine qu'avec le discours lui-même. Sa raison d'être est très précise : la pensée humaine, défaillante lorsqu'elle réfléchit sur Dieu, n'est-elle pas saisie d'un admiratif vertige, dès qu'elle contemple la création ? En ce sens déjà, le spectacle du monde nous fait nous souvenir de Dieu : « Qui donc a donné à la cigale le chevalet qu'elle a sur la poitrine ? » (28, 24).

En choisissant, entre mille autres, cet exemple, nous voudrions signaler l'interprétation défavorable qu'on pourrait donner de l'émerveillement de Grégoire. Certes, personne ne fera grief à notre auteur d'être de son temps et d'être un reflet de la science de son temps. Le lecteur moderne cependant risque de trouver que ce poème de la création fait montre d'un providentialisme un peu rapide et facile. Toutefois, en faveur de Grégoire, trois arguments peuvent être invoqués. D'abord, ce sens de Dieu, qui s'exerce au spectacle de la création, ne serait-ce pas par atrophie, plutôt que par progrès, que l'homme d'aujourd'hui en est dépourvu ? N'arrive-t-il pas au plus scrupuleux esprit scientifique d'avouer que parfois le coloris d'un papillon l'étonne, au même titre que l'instrument musical de la cigale émerveille Grégoire ? En second lieu, ce poème de la création retrouve souvent les accents du livre de Job. Avouer cela, c'est reconnaître à Grégoire une inspiration biblique qui oblige à déplacer le problème : plutôt que le Dieu des philosophes, c'est le Dieu de la foi chrétienne qui se donne ainsi à travers sa création. Et comment, en effet, le reconnaître comme maître de l'histoire, à quoi bon chanter ses merveilles en faveur de son peuple, s'il n'est pas le Créateur du monde ? Ses interventions dans l'histoire et les faveurs accordées à Israël ne sont que les miracles un peu spectaculaires qui nous obligent à reconnaître l'étonnante et miraculeuse banalité de l'eau qui coule et désaltère.

En troisième lieu, n'oublions pas qu'il s'agit d'un sermon au peuple, et non d'une joute théologique pour une élite de penseurs. Ainsi comprise, cette lente retombée, où soudain l'attention du plus humble fidèle peut être captivée comme par une image d'Épinal, cet art populaire, mais sans vulgarité aucune, ni démagogie (car le poème de la création ne trahit pas la théologie), en dit long sur le talent oratoire de Grégoire, son sens pastoral et l'authenticité de son inspiration biblique.

Troisième discours théologique

Le troisième discours théologique aborde directement le problème trinitaire. Discours « Sur le Fils », dit le sous-titre; ce qui n'est pas faux, encore que Grégoire ne s'en tienne pas uniquement au Fils et que, tout en parlant surtout de la génération du Verbe, il entende bien traiter dans ce Discours 29 la question de l'unité de Dieu, qui devient dualité et s'achève en trinité, de sorte que nous avons le Père, le Fils et le Saint-Esprit (29, 2). D'autre part, Grégoire lui-même, dès le § 1, divise son discours en deux parties : exposé de la doctrine; réponse aux objections; et même s'il fait çà et là, nous semble-t-il, quelque détour, il reste fidèle à ce plan, que nous pouvons donc adopter avec la même souplesse.

a) **Exposé de la doctrine**

Le mystère trinitaire est celui du Dieu inengendré, qui engendre son Verbe et de qui procède l'Esprit. Engendrer et procéder sont les deux termes requis, bien que Grégoire reconnaisse moins de rigueur au second, mais avoue aussi son emploi par l'Écriture (29, 2). Ce double mystère est contemporain du Père, c'est-à-dire qu'il existe de toute éternité. Puisque nous sommes incapables de nous défaire de l'image du temps pour expliquer l'intemporel, disons donc que le Fils a été engendré quand le Père a été inengendré et que l'Esprit procède du Père depuis que le Fils a été engendré. En raison de la même infirmité du langage, il nous est difficile de comprendre que le Père seul est sans principe, mais que les trois sont sans commencement, et qu'avoir pour principe le Père n'entraîne pour le Fils et l'Esprit aucune infériorité (29, 3).

Génération, disons-nous pour indiquer que le Fils n'est pas comme posé à côté du Père, mais qu'il vient de lui. Toutefois, du terme ainsi employé, il faut exclure toutes les références charnelles. Génération, mais sans passion dans celui qui engendre, ni modification de son être; génération toute spirituelle et parfaitement intemporelle, et qui permet de dire de Dieu qu'il est vraiment Père, puisqu'il n'est pas plus devenu Père qu'il n'est devenu Dieu, et qu'il est vraiment le Père parce qu'il n'est aucunement le Fils (29, 4-5).

Parlant ainsi, Grégoire ne fait sans doute qu'exposer avec une étonnante maîtrise la lente élaboration théologique suscitée par la foi de Nicée. Mais cela même, comme l'obligation où il se trouve de réfuter sans cesse les prétentions eunomiennes, va l'amener à deux importantes précisions.

Eunome, s'appuyant sur le terme « inengendré » — véritable définition de Dieu, selon lui —, estimait que le Verbe ne pouvait être pleinement Dieu, de l'aveu des Nicéens eux-mêmes, puisqu'ils le reconnaissaient engendré du Père. D'où ce mot de Grégoire : si nous recherchons ce qu'est la substance de Dieu, il faut laisser intacts les caractères propres (29, 12). Grégoire ici ouvre une voie vers la théologie des hypostases divines qui, en se différenciant l'une de l'autre, se dévoilent comme hypostases au sein de l'identité de substance. Il développera la même idée dans le cinquième discours (§ 9) : je ne peux attribuer à la divinité ce qui est le propre du Père (inengendré); et, si je cherche ce que Dieu est, je ne puis dire : « il est l'Inengendré », car c'est le propre d'une hypostase — une personne, dira bientôt l'Occident — et non l'impossible définition de la substance de Dieu.

Grégoire d'ailleurs va, dans la même direction, faire un pas de plus. Si le vocable « Père » ne désigne pas la substance de Dieu, on dira peut-être qu'il désigne l'agir divin ? Mais comment échapper alors à cette conviction de l'arianisme que le Fils est la première et la plus incomparable œuvre — c'est-à-dire création — du Père ? Grégoire rétorque : le nom de Père ne désigne ni la substance, ni l'opération : c'est un nom de « relation » (29, 16). Appeler Dieu, le Père, ce n'est pas dire ce qu'il est, mais dire ce qu'il est *par rapport à son Fils*. Sur ce point aussi, la théologie catholique est grandement redevable à Grégoire, et les discours théologiques sont pour elle une fondamentale référence.

b) **Réponse aux objections**

Une série de textes scripturaires servait de points d'appui à la théologie arienne : « Le Père est plus grand que moi », par exemple, de *Jn* 14, 28, sorte de réplique néo-testamentaire de *Prov.* 8, 22. L'intérêt de ces textes, énumérés par Grégoire au paragraphe 18, c'est l'impossibilité où l'on est de les expliquer ou de justifier le bien-fondé de ceux qu'on leur oppose, sans recourir à « l'économie »,

c'est-à-dire au dessein de Dieu de tout récapituler en son Fils, en faisant de lui le fils de l'homme et le premier-né d'entre les morts. Encore faut-il — et Grégoire ne manque pas de le dire — comprendre cette économie comme incluant en son mystère la remontée de l'homme, et notamment de son intelligence, jusqu'aux réalités spirituelles qui se sont, en Christ, inclinées vers lui (29, 18-19).

Grégoire va donc expliquer le double langage de l'Écriture au sujet du Verbe, Fils de Dieu. Tantôt, en effet, l'Écriture parle divinement de ce Verbe (29, 17), tantôt au contraire il est décrit comme un simple humain, et des plus humbles (29, 18). Faut-il en conclure que seul ce second langage est littéralement vrai, le premier étant métaphorique ? Dans ce modèle éthique et spirituel d'humanité qu'est le Christ Jésus, faut-il reconnaître le modèle même de la création, son principe et son chef-d'œuvre, et avouer l'artifice de langage qui, pour manifester l'originalité prototypique du Verbe, parle de lui en des termes qui ne conviennent en vérité qu'au Dieu qu'il n'est pas ?

La position de Grégoire est tout autre, on s'en doute, appuyée qu'elle est sur cette tradition aussi vieille que l'Église et qui dit que le christianisme serait une idolâtrie pure et simple, si celui qu'il adore comme seigneur et sauveur n'était pas Dieu. Le double langage de l'Écriture est donc en fait la source de la pratique chrétienne dont il doit rendre compte. Il en rend compte, puisqu'il parle de Jésus comme l'Église comprend Jésus : homme véritable, Dieu en personne. Au commencement, dit Grégoire, parlant du Verbe, il était sans cause — quelle pourrait être la cause de Dieu ? Plus tard, il s'est soumis à une cause : c'était pour te sauver.

Ainsi enseigne l'Église, si du moins on veut — et c'est nécessaire — exprimer en termes philosophiques son enseignement. Or, si l'Église enseigne ainsi, c'est, répétons-le, parce que l'Écriture parle ainsi. Son double langage rend compte de la double réalité, divine et humaine, de l'Unique Seigneur Jésus. Grégoire va donc, après d'autres, tracer comme un portrait évangélique du Christ, une sorte de tapisserie humano-divine qu'il faut prendre comme elle est, si l'on veut comprendre Jésus : il est né d'une femme, mais de la Vierge; il fut couché dans une crèche, mais les anges chantaient sa gloire; il a été baptisé, mais il purifie l'homme de son péché; il a eu faim, mais il a nourri les foules... (29, 19-20).

Ainsi Grégoire, à partir du donné évangélique, montre qu'il faut, pour comprendre Jésus tel que l'Église le prêche conformément aux Écritures, distinguer en lui ce qui est divin et ce qui se rapporte à l'économie (29, 18). Pour mieux faire comprendre sa position, disons, en reconnaissant l'anachronisme, que Grégoire distingue moins les deux natures en Christ que la théologie du Christ (il est par nature Dieu) et l'économie (il est dans le dessein de Dieu appelé à devenir ce que nous sommes). Tout ce qui, dans l'Écriture, manifeste qu'il s'agit d'un homme, relève de l'économie. Tout ce qui, dans la même Écriture, est d'un autre ordre et révèle une nature (φύσις) au-dessus des passions et du corps, relève de la divinité (θεότης) de celui qui est vraiment Dieu et qui est l'égal du Père.

Tel est le principe formulé par Grégoire. Toutefois, ce n'est pas par ce remarquable exposé christologique qu'il termine son discours. Une fois de plus parfait orateur, il achève en s'attardant sur ce portrait si évocateur, si concret, de Jésus selon l'Écriture, que nous avons signalé. De même que le deuxième discours théologique s'épanouissait en un poème de la création, le troisième voudrait laisser l'auditeur comme impressionné par la vérité paradoxale qui ressort du document évangélique suggérant ou même affirmant le mystère du nommé Jésus.

Quatrième discours théologique

Le quatrième discours théologique est peut-être le plus beau; le plus simple sans doute, et jusque dans sa composition. C'est encore du Fils qu'il s'agit : d'abord, pour examiner, une fois de plus, des objections scripturaires, ensuite pour dire et expliquer les noms du Fils.

a) **Objections scripturaires**

Au § 18 du Discours 29, Grégoire avait énuméré une série de textes scripturaires dont faisait flèche l'arianisme, mais il ne les avait pas examinés en détail, donnant plutôt, et magnifiquement, un principe d'interprétation. Il va maintenant examiner un à un dix textes scripturaires difficiles, les uns cités déjà ou évoqués au Discours 29, les autres nouveaux, si l'on peut dire. Ajoutons qu'il s'agit parfois, au § 2 par exemple, d'une seule phrase comme le fameux « Le Seigneur m'a créé comme principe de ses voies, en vue de ses œuvres » de *Prov.* 8, 22, parfois d'un ensemble de passages indiquant soumission ou ignorance du Christ, comme aux § 5 ou 9.

Il suffit peut-être de lire les réponses de Grégoire : elles sont toujours valables, en dépit de l'évolution des idées et des ruptures de culture. Elles sont parfaitement compréhensibles, même si un exégète moderne s'exprimerait autrement. Grégoire, dans ce discours, manifeste en effet une grande intelligence des textes et une belle limpidité dans l'expression.

Il convient toutefois de signaler l'insistance de Grégoire pour expliquer par la parfaite assomption en Christ de notre humanité de misère ces expressions qui affirment sa malédiction ou son péché, ou son abandon par le Père. Sur ce point spécialement, Grégoire est d'une remarquable précision; la plainte psalmique : « Dieu, mon Dieu, regarde-moi, pourquoi m'as-tu abandonné ? » (*Ps.* 21, 2)

ne signifie ni l'abandon du Fils par son Père, ni une fuite, devant la mort, de la propre divinité du Christ (car, dans ce cas, pourquoi l'acceptation de la naissance ?) : c'est le cri de notre propre abandon (désormais terminé), que pousse sur la croix celui qui nous réconcilie avec Dieu (30, 5).

On trouvera peut-être Grégoire plus subtil et moins convaincant, lorsqu'il s'agit de l'ignorance du Fils et d'une ignorance affirmée par Jésus lui-même usant de ce titre même de Fils (*Mc* 13, 32). Il est vrai. Toutefois, affirmer qu'il suffit de dire : « Le Christ ignorait certaines choses, et de son propre aveu », n'est-ce pas trop sommaire pour satisfaire l'esprit ? Grégoire se refuse à dire de celui dont il affirme la pleine divinité, qu'il ne sait pas tout. Il estime que l'homme Jésus peut ignorer, puisqu'il est un homme vrai. Et pour attribuer cette ignorance à la seule humanité, en dépit du titre divin, par excellence, qu'est le titre de « Fils », il lui faut bien dire (et c'est alors qu'il est très subtil et moins convaincant) que « Fils » est ici employé d'une manière absolue (Jésus ne dit pas : « le Fils de Dieu »), et que, dès lors, rien n'empêche d'attribuer l'ignorance à l'humanité de ce Fils (30, 15).

Grégoire ne semble pas d'ailleurs très enthousiaste de son explication : il se borne à dire qu'elle est conforme à la droite piété. Si le lecteur s'en satisfait, on peut s'en contenter; sinon, il faut recourir à l'explication du docte Basile : « le Fils ne sait pas » veut dire : « le Fils ne sait pas autrement que le Père », car la cause du savoir filial, c'est le Père. Encore Grégoire estime-t-il que ces réponses ne sont que points de départ et orientations pour ceux qui veulent pousser plus loin (30, 16). Beaucoup, au cours des siècles, ont répondu à cet appel : ont-ils eu plus de bonheur ?

b) **Les noms du Fils**

On ne saurait exprimer par un nom ce qu'est la divinité, affirme Grégoire, qui commence sa réflexion sur les appellations du Fils par une brève théologie des noms divins (30, 17-19).

« Celui qui est » est le plus remarquable des noms divins. D'abord il est une définition de Dieu par Dieu (*Ex.* 3, 14). Ensuite il désigne plutôt la substance (οὐσία). Et, à ce sujet, il est plus approprié que le mot Dieu (Θεός) lui-même, dont l'étymologie — courir ou brûler — indique la relativité. Quant aux noms particuliers à chaque personne, comme nous dirions, Grégoire les cite et les caractérise en une formule qui est peut-être l'énoncé le plus parfait du mystère trinitaire : celui qui est sans principe, c'est le Père; celui qui est engendré sans commencement, c'est le Fils; celui qui procède sans être engendré, c'est l'Esprit-Saint (30, 19).

Mais le but de cet exposé, ce sont les appellations diverses données par l'Écriture au Fils : « Fils unique », « Verbe », « Sagesse », « Puissance », « Vérité », « Image », « Lumière », « Vie », « Justice », « Sanctification », « Rédemption ». Tous ces noms sont expliqués au paragraphe 20; et, là encore, il suffit de lire les explications de Grégoire.

Celui-ci fait ensuite remarquer que ces noms donnés au Fils conviennent et à sa divinité et à son humanité (plus littéralement : à ce qu'il est devenu à cause de nous). D'autres appellations, au contraire, désignent uniquement l'humanité. Tels sont : « Homme », « Fils de l'homme », « Christ », « Voie », « Porte », « Pasteur », « Brebis », « Agneau », « Pontife », « Melchisédech » (30, 21).

Ainsi parle et explique Grégoire. Toutefois il ne terminera pas sur cette distinction entre les titres qui conviennent à Jésus parce qu'il est Dieu et ceux qui lui sont dus en raison de l'humanité. L'unité du Christ doit toujours avoir le dernier mot; aussi Grégoire ajoute-t-il, comme une sorte de conseil à l'auditeur : ces titres, traite-les tous de manière divine. Il veut certainement faire entendre par là que le Verbe, Fils de Dieu, étant sujet d'attribution de tout ce qui relève de lui, on peut lui rapporter à lui, Dieu, des particularités qui sont le propre de son humanité. Il s'agit bien de « communication des idiomes », comme on dira plus tard. Mais Grégoire ne donne pas ce conseil par un simple souci d'exactitude dans le langage, pour exprimer la droiture de la foi. Pour lui, il s'agit plutôt d'un dynamisme du langage conforme à l'élan vital de la foi. C'est parce que la foi tend à la divinisation de l'homme que le langage, ainsi orienté vers Dieu, doit tout faire remonter à la divinité. Il faut traiter de manière divine les noms, même humains, du Fils de Dieu, pour devenir nous-mêmes Dieu. Le langage de la foi est comme une flèche qui donne sens à toute la vie du chrétien : celui-ci, par l'humanité de Dieu, est haussé jusqu'au Dieu vivant (30, 21).

Cinquième discours théologique

Avec le Discours 31, nous abordons le plus connu et le plus important des discours théologiques, celui que Grégoire consacre à l'Esprit-Saint. Sans prétendre suivre rigoureusement le plan de ce discours, il nous semble que la démarche théologique de l'auteur part de l'affirmation de la foi, pour examiner en second lieu les objections des Pneumatomaques (adversaires de la divinité de l'Esprit), avant d'aborder en troisième lieu la grande question du silence des Écritures, pour aboutir enfin à une ultime évocation trinitaire.

a) **L'affirmation de la foi**

De la lumière qui est le Père, nous recevons la lumière qui est le Fils, dans la lumière qui est l'Esprit, voilà, brève et simple, la théologie trinitaire (31, 3 et la note). Pour

énoncer ainsi la foi elle-même, Grégoire, s'il invoque le *Ps.* 35, 10 (« Dans ta lumière, nous verrons la lumière »), est presque infidèle au principe selon lequel il est impossible d'attribuer à la divinité un nom qui est propre à l'une ou l'autre personne. L'évêque s'appuie, en effet, sur le verset : « Il était la vraie lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde » (*Jn* 1, 9), qu'il applique et au Père et au Fils et à l'Esprit-Saint. Il le peut, car il n'y a rien de choquant à dire de ce nom qu'il convient au Dieu Trinité, aussi bien qu'à chaque personne. Toutefois n'est-il pas audacieux de le faire à partir d'un verset évangélique qui concerne strictement le mystère du Verbe ? Grégoire d'ailleurs, dès le paragraphe suivant, dit que la sainteté divine, c'est l'Esprit-Saint : il applique alors le principe des noms particuliers, exprimant le mystère de la distinction et de la relation des personnes et non celui de la divinité, d'une manière éclatante, voire déconcertante pour nous. Si Esprit-Saint est un nom personnel, comment éviter cette immédiate conclusion : la sainteté de Dieu, c'est l'Esprit-Saint ? Grégoire dit cela pour montrer que Dieu ne peut pas plus exister sans esprit de sainteté que sans Verbe. Il ne nie pas que la sainteté soit un attribut divin, mais pour lui — et ceci est peut-être à retenir — la sainteté de Dieu, de toute éternité, se réalise en la personne de l'Esprit-Saint (31, 4).

Ainsi, recevant dans l'Esprit de sainteté la lumière qui vient du Père, *en* cet Esprit nous croyons, *en* lui nous devenons parfaits (31, 6). C'est dire que le langage de la foi, puisqu'il intériorise ainsi l'Esprit dans la divinité, ne peut aboutir à d'autres formules que celles-ci : l'Esprit-Saint est Dieu et il est consubstantiel (31, 10). Quelles sont les objections ?

b) **Les objections pneumatomaques**

Ces objections, on peut les résumer, semble-t-il, par la formule suivante qui est sans doute, aujourd'hui encore, une question vraie : n'a-t-on pas dit tout ce qu'il est possible de dire sur Dieu, lorsqu'on a parlé de Dieu et de son Verbe ? En effet, de plusieurs manières, c'est à cette interrogation fondamentale que se ramènent les objections qu'examine Grégoire.

On peut d'abord s'attaquer au cœur même du système trinitaire : s'il est le mystère du Verbe engendré de toute éternité par son Père, un autre engendré que le Verbe est une stupidité — l'Esprit serait alors un frère jumeau, à moins qu'il ne soit le petit-fils du Père! Quant à dire l'Esprit inengendré, cela revient à parler de deux Pères, puisqu'ils seraient deux sans principe! Cette objection oblige la théologie à avouer le caractère imparfaitement homogène des analogies qu'elle emploie : la réflexion s'appuyant sur les mots qui désignent ici-bas la parenté ne convient qu'à la relation Père-Fils; elle ne peut s'appliquer à l'Esprit. Grégoire répond par un rappel du caractère métaphorique du langage sur Dieu. A l'oublier, on ferait de Dieu un être du sexe masculin puisqu'il est du genre masculin et qu'on le nomme Père (31, 7)! Mais il précise aussi, une fois encore, ce que ce langage, ainsi critiqué, permet de dire légitimement de l'Esprit-Saint : procédant du Père, il n'est pas créature; n'étant pas engendré, il n'est pas le Fils; étant comme un moyen terme (μέσον) entre le Père et le Fils, il est Dieu (31, 8).

Craindra-t-on alors que l'Esprit ainsi entendu ne puisse être littéralement Dieu, puisque manquera à sa perfection justement ceci : il n'est pas le Fils ? Grégoire patiemment explique que n'être pas le Fils n'est pas un manque pour le Père; ni pour l'Esprit de n'être ni l'un, ni l'autre. Par les mots employés, des relations sont désignées qui constituent chaque hypostase dans leur unique divinité. Le Fils n'est pas le Père, mais il est ce qu'est le Père; l'Esprit n'est pas le Fils, mais il est ce qu'est le Fils. Cette page est, elle aussi, une de celles où s'inscrivent les références fondamentales de la théologie trinitaire catholique (31, 9).

Faut-il donc reconnaître trois dieux ? Admettre la pleine divinité de l'Esprit, ce n'est pas plus confesser et adorer trois dieux qu'admettre la pleine divinité du Verbe serait confesser et avouer deux dieux! Les trois ne sont qu'un sous le rapport de la divinité, de la causalité, de la monarchie. Les trois sont sans division, mais ils sont distincts. Confessant donc le Dieu unique et l'adorant, nous confessons et adorons les trois en qui est, en toute plénitude et vérité, la divinité.

c) **Le silence de l'Écriture**

Il n'est pas question dans l'Écriture de la divinité de l'Esprit-Saint. La réponse de Grégoire à ce redoutable argument, énoncé en toutes lettres au paragraphe 21, est l'occasion d'un remarquable exposé. La divinité de l'Esprit est présupposée par l'Écriture. Celle-ci s'exprime d'une manière telle que le lecteur est obligé de comprendre que l'Esprit est Dieu. Implicitement, l'Écriture affirme la divinité de l'Esprit (31, 24).

Il y a en effet, dans cette Écriture, quantité de textes qui disent en d'autres termes la divinité de l'Esprit. L'Écriture ne dit pas littéralement : l'Esprit-Saint est Dieu, mais elle le dit équivalemment; d'abord, elle fait de l'Esprit l'accompagnateur nécessaire des mystères du Christ : naissance, baptême, tentation, miracles ne s'accomplissent pas sans présence de l'Esprit; et si le Christ rejoint son Père, il nous laisse l'Esprit (31, 29). Ensuite l'Écriture donne à l'Esprit une série de noms que l'on donne à Dieu : il est l'Esprit de Dieu; il est Seigneur; il est auteur de toutes choses, il est glorifié, il fait tout ce que fait Dieu... (31, 29). Employer ces expressions, les enseigner, c'est proclamer la divinité de l'Esprit (31, 30). Comme pour le Fils, l'examen de l'Écriture permet de vérifier que la pratique chrétienne est conforme aux Écritures : si l'Esprit ne doit pas être adoré, comment me

divinise-t-il par le baptême ? Et si je lui rends ce culte, n'est-il pas Dieu ? (31, 28)

Cependant, réduire l'argumentation de Grégoire à cette découverte à travers l'Écriture d'une présence discrète, mais indubitable, de l'Esprit-Saint comme d'un Dieu personnel, serait trahir sa pensée. Ce qu'il y a de plus original, sans nul doute, dans le cinquième discours théologique, c'est que Grégoire prenant, comme il dit au § 24, les choses de plus haut, donne la raison de cette réserve de l'Écriture.

Il estime que la loi interne des deux Testaments, c'est l'évolution progressive vers le but à atteindre : on passe par étapes de l'idolâtrie à la Loi, et de la même manière de la Loi à l'Évangile. Dieu est fidèle à la pédagogie qui convient à des êtres intelligents et libres : il faut les persuader et non les contraindre. Il faut qu'ils soient eux-mêmes les meneurs de jeu du dessein à accomplir (31, 25).

Non content d'établir ainsi une profonde correspondance entre l'histoire de Dieu avec les hommes, telle que l'enseignent les Écritures judéo-chrétiennes, et la compréhension grecque de l'homme, Grégoire n'hésite pas à dire que le discours sur Dieu lui-même, la théologie, n'échappe pas à cette loi du progrès : l'Ancien Testament a annoncé clairement le Père, et d'une manière obscure le Fils. Le Nouveau a révélé le Fils et fait entrevoir la divinité de l'Esprit. Maintenant, l'Esprit a droit de cité parmi nous et se manifeste plus clairement (31, 26).

Ainsi, pourrait-on dire, la discrétion spirituelle du Nouveau Testament s'imposait par une pédagogie de Dieu. L'Église devait découvrir la divinité de l'Esprit, comme les apôtres ont découvert celle de Jésus. Et la promesse de Jésus que l'Esprit-Saint enseignerait toutes choses aux siens ne vise-t-elle pas, se demande Grégoire, spécialement cette vérité : la divinité même de l'Esprit (31, 26-27) ?

On serait tenté peut-être d'objecter à Grégoire qu'il fait de l'Église post-apostolique une Église révélante et

comme une sorte de troisième Testament : celui de l'Esprit. Mais telle n'est pas sa position. Pour en montrer la parfaite orthodoxie, nous reprendrions volontiers l'objection pneumatomaque, comme nous l'avons formulée : N'a-t-on pas dit tout ce qu'il est possible de dire de Dieu, lorsqu'on a parlé de Dieu et de son Verbe ? A cette question, Grégoire répond par le « oui » de l'Église ancienne. Tout est dit, en effet, par cette révélation du Verbe de Dieu, car elle nous est donnée en l'Esprit; et c'est elle-même qui oblige, dans la pratique chrétienne et dans la prédication conforme aux Écritures, à confesser la divinité du second Consolateur (31, 30).

d) **Ultime évocation trinitaire**

La conclusion de ce discours n'est pas indigne de lui. Grégoire s'y montre fidèle à cette sagesse oratoire qui fait terminer un exposé en offrant une sorte de plage accueillante à l'auditeur, même inculte ou déjà fatigué. Aussi va-t-il rappeler ces comparaisons trinitaires qui peuvent plus aisément capter l'attention que la réflexion théologique elle-même (31, 31-32).

Mais Grégoire ne veut pas que son auditoire soit dupe de ces comparaisons. Ni l'unique cours d'eau, source, ruisseau et fleuve, ni le mouvement trine du rayon lumineux provoqué par un jeu de miroir ne peuvent satisfaire l'esprit. Il faut laisser les images et les ombres. Dès le baptême, la foi trinitaire est dans le cœur et dans l'intelligence du chrétien, en peu de mots, mais qui suffisent à toute action de grâce, car ils sont « théologie » : adorer le Père, le Fils et l'Esprit-Saint, une seule divinité (31, 33).

III. L'APPORT DES « DISCOURS THÉOLOGIQUES » A LA THÉOLOGIE TRINITAIRE

Il est indéniable que les « Discours théologiques » sont une parfaite expression de ce que G. L. Prestige a appelé « le règlement cappadocien » (the cappadocian settlement[1]). Sur quatre points d'une importance capitale, Grégoire de Nazianze manifeste clairement quelle coïncidence est établie désormais entre une théologie élaborée lentement à la suite de Nicée et la règle de foi de l'Église.

1) Il est réglé que le terme consubstantiel (ὁμοούσιος) désigne non seulement la situation du Fils par rapport au Père, mais celle de chaque « hypostase », c'est-à-dire de chaque personne (cf. ci-dessous, p. 60-61) par rapport à la divinité.

Le passage le plus significatif à ce sujet est certainement dans le cinquième Discours (31, 10-11). D'abord, Grégoire déclare sans hésiter que l'Esprit est consubstantiel, puisqu'il est Dieu. Il est certain que pour lui la foi de l'Église est engagée dans cette affirmation. Il est non moins certain que le Symbole de Nicée-Constantinople ne parle pas ainsi : plus proche, pourrait-on dire, de Basile que de Grégoire, ou, si l'on veut, fidèle à l'Écriture comme la comprend Grégoire, il incite le fidèle à conclure la divinité consubstantielle de l'Esprit en accumulant les expressions équivalentes puisées dans l'Écriture : « Il est Seigneur; il donne la vie; il procède du Père; il a parlé par les prophètes; avec le Père et le Fils il reçoit même adoration et même gloire. » A nous donc de lire dans le symbole ce

1. G. L. Prestige, *God in Patristic thought*, Londres S.P.C.K. 1952, p. 233 ; traduction française : *Dieu dans la pensée patristique*, Paris 1955, p. 200.

qu'il nous oblige à dire, sans l'affirmer lui-même. Belle application d'un principe de Grégoire : les paroles ne sont pas moins le fait de celui qui les prononce que de celui qui l'oblige à les dire (31, 24).

Cette consubstantialité des trois hypostases, Grégoire la pousse jusqu'au bout : jusqu'à ce point où la distinction des personnes risque d'être estompée par l'affirmation de leur consubstantialité. Nous avons signalé dans notre analyse du discours cinquième un de ces points-frontières : Grégoire applique à chaque hypostase l'appellation de lumière, ce qui est légitime, mais à partir d'un texte évangélique où il s'agit du seul Verbe (31, 3). En voici un autre, dans le même discours : Grégoire refuse d'attribuer au Père seul le *de qui* (comme dans *I Cor.* 8, 6); il refuse aussi d'attribuer uniquement au Fils le *par qui*; et à l'Esprit seulement le *en qui* (31, 20). On dira qu'il a raison de ne pas trop river la théologie à la grammaire, même si Basile les a liées avec bonheur[1]. Il reste qu'on peut citer de Grégoire lui-même, à partir de *I Cor.* 8, 6, une admirable formule : « Pour nous il y a un Dieu, le Père de qui tout; un Seigneur Jésus-Christ par qui tout; et un Esprit-Saint en qui tout. » (39, 12; *PG* 36, 348 A). Dans ce texte, l'insistance est alors mise sur la distinction fonctionnelle des personnes, et Grégoire ne craint pas qu'à parler ainsi, on détruise la consubstantialité en introduisant au sein de la Trinité une subordination réelle — ce qu'il redoute dans le Discours 31, 5. Bref, s'il règle avec netteté la querelle trinitaire en montrant que le langage de l'Écriture sur l'Esprit, différent au moins en apparence du langage sur le Fils, aboutit aux mêmes conclusions d'une parfaite divinité, Grégoire laisse entrevoir la nécessité et les difficultés d'une théologie de l'appropriation.

1. Tout au long du *Traité du Saint-Esprit* (*SC* 17). On remarquera d'ailleurs qu'au chapitre 5, Basile interprète *I Cor.* 8, 6 comme le fait ici Grégoire.

2) Il est réglé désormais que les trois hypostases ne se ramènent pas seulement à l'unité-source de l'une d'entre elles (le Père), mais qu'elles constituent en elles-mêmes l'unité.

On sait assez que toute l'orientation théologique de l'*Adversus Praxeam* de Tertullien est de montrer que l'unité divine (la monarchie) n'est pas détruite par l'enseignement chrétien d'un Fils et d'un Esprit de Dieu, si l'un et l'autre découlent de ce Dieu unique, le Père de Notre Seigneur Jésus-Christ. La foi de Nicée ne comprend pas autrement les choses, puisque sa prétention est de dire que le Fils du Dieu unique, créateur et Père, est lui-même Dieu.

Grégoire est témoin d'une autre orientation théologique. Pour lui, les trois sont Dieu (au singulier) en raison de la monarchie de la divinité. Trois termes relèvent de la divinité tout entière : divinité, bien sûr, mais aussi cause première et monarchie (31, 14). Il est certain que la nécessaire insistance sur l'égalité de gloire du Père et du Fils et du Saint-Esprit a pour immédiate conséquence l'unique causalité et l'unique monarchie des trois. Mais cela présente deux difficultés nouvelles.

Une difficulté théologique d'abord : comment maintenir que le Père est source de la Trinité ? Il le faut, puisque de la Trinité tout entière cause, le Père est l'origine, et que seul il est sans principe. On dira sans doute qu'une soigneuse utilisation du langage peut, là encore, judicieusement intervenir. C'est vrai. Mais justement, ne faut-il pas disposer d'une langue capable de prouesses techniques et être en présence d'un maître en cette langue ? Nous l'avons noté à propos du Discours 31, 14 (voir la note, p. 304) : devant telle formule de Grégoire, on est pris de vertige, tant la moindre incompréhension serait grave. Constamment, en effet, il faut maintenir que si le Fils et l'Esprit « proviennent » (ἐκ), c'est du Père sans principe qu'ils

proviennent, car de la cause première ils ne proviennent pas : ils la sont.

Difficulté catéchétique ensuite : la marge ne risque-t-elle pas d'être trop grande entre une théologie où l'on parle d'un Dieu unique qui, en fait, est Trinité, et une économie qui constamment, notamment dans son expression liturgique, nous conduit au Père, par son Fils, en l'Esprit ? A ce point de vue l'admirable théologie de Grégoire, si elle met un point final à bien des débats, est elle-même, au sens noble du terme, un défi qu'il faut encore relever.

3) La formule la plus précise de l'orthodoxie trinitaire est du type : trois hypostases distinctes dans la nature ou la substance unique de la divinité.

Certes Grégoire ne donne pas une sorte de formule *ne varietur* du mystère trinitaire, mais toujours il aboutit à d'étonnantes synthèses parfaitement cohérentes. Notre analyse a relevé l'une ou l'autre sur lesquelles nous ne revenons pas (cf. p. 40 et 50). Mais pour l'emploi du terme hypostase, nous devons noter deux passages.

C'est d'abord, dans le cinquième discours théologique, le § 5 où Grégoire déclare qu'en établissant une stricte correspondance entre, d'une part, être inengendré, être engendré et procéder et, d'autre part, Père, Fils et Saint-Esprit, on sauvegarde la distinction des trois hypostases dans la nature unique et la dignité de la divinité. Sans doute pourrait-on, sans trahir Grégoire, traduire hypostase par « personne », plus familier à nos oreilles. Mais comme nous l'avons fait et dit pour les « Lettres théologiques[1] », puisque c'est, en fait, le grec πρόσωπον, utilisé d'ailleurs par Grégoire[2], qui correspondra directement à notre mot « personne », mieux vaut simplement transcrire ὑπόστασις par « hypostase ». De toutes manières, qu'on dise « personne » ou « hypostase », l'important est de comprendre qu'il s'agit d'un terme qui doit introduire dans l'unique nature (φύσις) de la divinité trois propriétés (ἰδιότητες), c'est-à-dire plus que des modalités, et aucunement une division.

Le second passage se lit au § 28 du même cinquième discours. Le mot hypostase n'y figure pas, mais les caractéristiques propres à chacun des trois, les « propriétés » y sont. De même, si la nature (φύσις) de tout à l'heure n'est pas évoquée elle non plus, un autre vocable est employé pour traduire l'unité divine, celui de substance (οὐσία).

Nous sommes donc bien en présence d'une « constante » théologique, lorsque Grégoire souhaite vénérer toujours « Dieu le Père, Dieu le Fils, Dieu l'Esprit-Saint, trois propriétés, une seule divinité sans division de gloire, ni d'honneur, ni de substance, ni de souveraineté ».

4) S'il existe trois hypostases distinctes, leur nom exprime la relation qu'elles ont entre elles, et non la substance.

Nous résumons ainsi deux affirmations de Grégoire, fort importantes. La première se trouve dans le troisième discours théologique et c'est à propos du Père qu'elle est formulée, comme nous l'avons dit (p. 45). Ce nom de Père ne désigne pas une substance, ni une action, mais une relation (29, 16). Il situe les hypostases l'une par rapport à l'autre.

Nous disons « les hypostases », encore que d'une part le terme ne figure pas dans ce passage, et que d'autre part il ne s'agisse que de la relation Père-Fils. Mais Grégoire reprend sa formule dans le cinquième discours théologique ; il l'applique aux trois et, dans l'immédiat contexte, il emploie le mot hypostase (31, 9). « C'est, dit-il, la différence de manifestation (ἔκφανσις) des trois... ou bien la différence des relations qu'ils ont entre eux qui amène la différence de leurs noms. » Et, s'expliquant à ce sujet,

1. *Lettres théologiques*, *SC* 208 ; lettre 101, 21, p. 45-47.
2. *Discours* 34, 8 ; *PG* 36, 249 A 6 ; 39, 11 ; *PG* 36, 345 C 12. D'ailleurs, Grégoire affirme l'équivalence des deux mots : *Discours* 42, 16 ; *PG* 36, 477 A 5.

il ajoute : « De la sorte, on sauvegarde la distinction des trois hypostases... »

On ne peut dire plus nettement que les noms « Père », « Fils », « Esprit » ne sont pas des mots vides ou qui, en tout cas, ne diraient pas autre chose que des aspects de l'unique divinité. En ce sens, Grégoire voit bien que son terme de « manifestation » ne va pas assez loin. Sans doute a-t-il l'avantage de rappeler que c'est à travers le dessein de Dieu que se révèle en Lui comme une surprenante différence d'identité. Mais si l'on veut, comme l'impose le strict monothéisme biblique, dire que Dieu est parfaitement identique à lui-même et maintenir pourtant la différence que manifeste la même Écriture entre les noms « Père », « Fils » et « Esprit », un seul pas sans doute est possible et c'est celui que fait Grégoire. Ces noms expriment la différence de relations qu'ont entre elles les trois hypostases. Ils ne touchent en rien à l'unique nature de Dieu.

Telle est la prise de position de Grégoire de Nazianze. Il a été aussi loin que possible pour exprimer la foi trinitaire en elle-même sans la séparer toutefois de l'économie. S'il y a nécessité et possibilité de parler du mystère de Dieu (théologie), c'est que le dessein de Celui-ci est de tout récapituler en son Fils (économie). On pourrait difficilement interpréter les discours théologiques sans poser d'abord ce principe. L'insistance de Grégoire est évidemment sur la nécessité et la possibilité de parler du mystère de Dieu, puisque c'est ce mystère même que les Eunomiens comprenaient à leur manière. Cette manière est condamnable puisqu'elle ne tient aucun compte de ce que fait l'Église. Si celle-ci baptise au nom du Père et du Fils et de l'Esprit, c'est que chacun de ces trois divinise. S'il en est ainsi, c'est que chacun est Dieu, comme l'Écriture l'affirme au cœur de son monothéisme, et comme le chrétien le croit au sein de son adoration du Dieu unique. C'est une chaîne d'or qui lie ensemble ces vérités salutaires :

pratique de l'Église — conforme aux Écritures — et créatrice d'une expérience de foi, voilà le vrai terrain de la théologie (cf. 31, 28).

Mais c'est un terrain : la théologie y pousse; elle ne se confond pas avec le sol d'où elle jaillit. L'économie m'oblige à la théologie, elle ne m'en dispense pas. Faisant un discours théologique, Grégoire s'écrie : « Si l'Esprit ne doit pas être adoré, comment me divinise-t-il par le baptême ? » (31, 28). Parlant du saint baptême, il dit : « Je veux honorer le Fils plus que l'Esprit, parce qu'il est le Fils; et le baptême ne me le permet pas, puisque c'est par l'Esprit que le baptême me rend parfait » (40, 43; *PG* 36, 420 C).

Dans l'élaboration d'une théologie trinitaire, Grégoire, avons-nous dit, sans oublier le lien avec l'économie, a été aussi loin que possible dans l'autonomie de la démarche théologique. Comment cela ?

Remarquons d'abord qu'il ne lui semble pas nécessaire de justifier l'emploi de mots nouveaux, non scripturaires, comme s'il était désormais admis ou compris qu'on ne pouvait rendre compte de l'Écriture en se confinant dans son langage. Mais deux points nous paraissent plus importants encore.

Grégoire ne dit jamais que le Dieu connu par la médiation de l'Esprit à partir de la création est le Père de Notre Seigneur Jésus-Christ. Sur ce point donc, il y a rupture entre économie et théologie. On pourrait le constater ainsi : le deuxième Discours théologique, qui parle de Dieu, n'est aucunement un commentaire de la foi de Nicée en un seul Dieu, le Père tout puissant, créateur du ciel et de la terre...; pour le symbole, le Dieu créateur, c'est le Père du Verbe. Pour le discours de Grégoire, il s'agit du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint (28, 1).

Nous avions déjà signalé ce point. Nous avons aussi effleuré le second. Préoccupé de maintenir la parfaite égalité des hypostases, Grégoire, s'il ne nie pas l'ordre des personnes, tant s'en faut, — rappelons-nous le Discours 29, 2,

où nous l'avons noté[1] — redoute quelque peu l'insistance sur la primauté du Père. Il sait parfaitement que l'inengendré est seul sans principe et qu'il est principe du Fils et de l'Esprit. Mais la cause première c'est la divinité tout entière.

Grégoire exprime ses craintes à ce sujet dans son Discours 40 sur le baptême. Lorsque nous avons dit que le Fils et l'Esprit, tout en étant parfaitement égaux au Père, tiennent du Père leur égalité avec lui, la tentation, inhérente pour ainsi dire à cette vérité, ne sera-t-elle pas de dire que le Père est plus grand ? Or c'est une erreur, car il ne s'agit pas de nature dans le cas, mais de causalité : le Père n'est pas plus grand que le Fils et l'Esprit, il est leur principe; c'est une insulte aussi, car la grandeur du Père est justement de faire, de toute éternité, de son Fils et de son Esprit ses égaux; c'est un péril enfin, car la division risque alors de s'introduire dans la Trinité (40, 43; *PG* 36, 420 C).

Qui d'ailleurs ne comprend cette crainte et n'avoue la terrible difficulté ? A voir Grégoire déployer tant d'intelligence, de finesse, de ferveur, et avec une si parfaite maîtrise de pensée et de langage, on redouterait parfois que ses discours théologiques en sachent trop sur Dieu et en parlent trop bien. Il n'en est rien et ce n'est pas sans une admiration renouvelée que nous le voyons comme hésitant[2]. On ne saurait d'ailleurs lui reprocher de n'avoir pas fait du mot Père l'ultime parole avant le silence sur Dieu, puisqu'il n'a jamais nié, au contraire, que de ce Père tout procède comme de l'un; mais c'est vers la Trinité,

1. Dans son *Discours d'adieu*, il a, de même, cette saisissante formule : « L'union (ἕνωσις) est le Père, de qui procèdent et à qui remontent les deux » *(Discours* 42, 15 ; *PG* 36, 476 B).

2. Voir 39, 11 ; *PG* 36, 345 C, 7-9 : « Un frisson me saisit la langue, l'esprit et la pensée, lorsque je parle de Dieu, et je souhaite que vous éprouviez cette même louable et bienheureuse impression. »

unique dans l'adoration, et brillante dans trois beautés épanouies[1], que tendaient son cœur, sa conscience et sa théologie : Θεός, Θεός μου, καὶ Θεός, τρισσὴ μονάς[2].

M. Jourjon.

1. *Poemata de seipso* 16, v. 29-30 ; *PG* 37, 1256 A.

2. « Dieu, mon Dieu, et Dieu, triple unité » (*Poemata de seipso* 13, 42 ; *PG* 37, 1248 A).

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE ET SIGLES

J. Bernardi, *La prédication des Pères cappadociens*, Paris 1968.

Code théodosien : *Theodosiani libri XVI* ed. P. Krüger, Th. Mommsen, P. M. Meyer, Berlin 1905.

CSEL : *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vienne et Leipzig.

CUF : *Collection des Universités de France*, publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé, Paris.

DHEG : *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, Paris.

DTC : *Dictionnaire de Théologie catholique*, Paris.

P. Gallay, Vie : P. Gallay, *La vie de S. Grégoire de Nazianze*, Lyon-Paris 1943.

GCS : *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, Leipzig-Berlin.

Grégoire de Nazianze : *Discours*, *PG* 35-36; *Poèmes*, *PG* 37.

— Gregor von Nazianz, *De Vita sua...*, von C. Jungk, Heidelberg 1974.

— Lettres : *Saint Grégoire de Nazianze, Lettres*, éd. Gallay, *CUF*, 2 vol., Paris 1964-1967.

— *Gregor von Nazianz, Briefe*, éd. Gallay, *GCS*, Berlin 1969.

— *Lettres théologiques*, éd. Gallay, *SC* 208, Paris 1974.

Lampe : G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961-1962.

Liddell-Scott : H. G. Liddell and R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, 9e éd., Oxford 1958.

PG : *Patrologia Graeca* (J. P. Migne), Paris.

PL : *Patrologia Latina* (J. P. Migne), Paris.

RAM : *Revue d'Ascétique et de Mystique*, Toulouse.

G. Rauschen, Jahrbücher : G. Rauschen, *Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Grossen*, Freiburg-im-Breisgau 1897.

RecSR : *Recherches de Science Religieuse*, Paris.

REG : *Revue des Études Grecques*, Paris.

RPh : *Revue de Philologie*, Paris.

RevSR : *Revue des Sciences Religieuses*, Strasbourg.

Riv. Las. : *Rivista Lasalliana*, Collegio San Giuseppe, Turin.

Rufin : *Tyrannii Rufini Orationum Gregorii Nazianzeni novem interpretatio*, ed. A. Engelbrecht, CSEL 46, Vindobonae et Lipsiae 1910.

SC : *Sources Chrétiennes*, Paris.

T. Sinko : T. Sinko, *De traditione Orationum Gregorii Nazianzeni pars prima (Meletemata Patristica II)*, Cracovie 1917.

SVT : *Stoicorum Veterum Fragmenta*, éd. H. von Arnim, Leipzig 1903.

Thesaurus : *Thesaurus linguae graecae* d'H. Estienne, réédition, Paris 1834-1858.

Tillemont : S. Lenain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. IX, Paris 1703.

F. Trisoglio, « San Gregorio di Nazianzo in un quarantennio di studi (1925-1965) », *Riv. Las.* 40 (1973), p. 5-462. Excellente bibliographie, classée et critique.

VC : *Vigiliae Christianae*, Amsterdam.

SIGLES DES MANUSCRITS

Groupe N

A	*Ambrosianus E 49-50 inf. (gr. 1014)*, saec. IX.
Q	*Palmiacus 43-44*, saec. X.
B	*Parisinus gr. 510*, saec. IX (c. 880).
W	*Mosquensis Synodalis 64* (Vladimir *142*), saec. IX.
V	*Vindobonensis theol. gr. 126*, saec. XI in.
T	*Mosquensis Synodalis 53* (Vladimir *147*), saec. X.

Groupe M

S	*Mosquensis Synodalis 57* (Vladimir *139*), saec. IX.
D	*Marcianus gr. 70*, saec. X.
P	*Palmiacus 33*, an. 941.
C	*Parisinus Coislin 51*, saec. X.

Maur.	Mauristae (*S. P. N. Gregorii Theologi... opera* I, Parisiis 1778), apud Migne *PG* 36.
Migne	*PG* 36, Parisiis 1858, réédition 1886.
S^{ac}	S ante correctionem.
S^{pc}	S post correctionem.
cett.	ceteri codices.
s. l.	supra lineam.
marg.	in margine.

Πρὸς Εὐνομιανοὺς προδιάλεξις

12 A **1.** Πρὸς τοὺς ἐν λόγῳ κομψοὺς ὁ λόγος. Καὶ ἵνα ἀπὸ τῆς Γραφῆς ἄρξωμαι· « Ἰδοὺ ἐγὼ ἐπὶ σὲ τὴν ὑβρίστριαν[a] », καὶ παίδευσιν καὶ ἀκοὴν καὶ διάνοιαν. Εἰσὶ γάρ, εἰσί τινες οἳ τὴν ἀκοὴν « προσκνώμενοι[b] » καὶ τὴν γλῶσσαν, ἤδη δέ, ὡς ὁρῶ, καὶ τὴν χεῖρα τοῖς ἡμετέροις λόγοις, καὶ χαίροντες « ταῖς βεβήλοις κενοφωνίαις, καὶ ἀντιθέσεσι τῆς ψευδωνύμου γνώσεως[c] », καὶ ταῖς εἰς οὐδὲν χρήσιμον φερούσαις « λογομαχίαις[d] ». Οὕτω γὰρ ὁ Παῦλος καλεῖ πᾶν τὸ ἐν λόγῳ περιττὸν καὶ περίεργον, ὁ « τοῦ συντετμημένου λόγου[e] » κῆρυξ καὶ βεβαιωτής, ὁ τῶν ἁλιέων μαθητὴς καὶ διδάσκαλος.

Titulus Πρὸς Εὐνομιανοὺς προδιάλεξις ἢ ὅτι οὐ παντὸς περὶ Θεὸν διαλέγεσθαι ἢ πάντοτε AQ (add. λεχθεὶς ὁμοίως) WVT Πρὸς Εὐνομιανοὺς καὶ περὶ θεολογίας SD (add. προδιάλεξις) P (add. idem) Τοῦ αὐτοῦ πρὸς Εὐνομιανοὺς καὶ περὶ θεολογίας διάλεξις C Πρὸς Εὐνομιανοὺς tantum legitur in B, sed in fine huius orationis : Πρὸς Εὐν. προδιάλεξις B.

1, 2 ἄρξομαι SD ‖ A marg. ἐν ἄλλοις· ἐπὶ σὲ τὴν ὑβρίστριαν καὶ παίδευσιν καὶ διάνοιαν ‖ 3 καὶ¹ — διάνοιαν om. AQWVT Ruf. ‖ 5 ἡμετέροις — χαίροντες om. AQBWVT Ruf. A marg. ἐν ἄλλοις· τοῖς ἡμετέροις λόγοις καὶ χαίροντες ‖ 6 κενοφωνίαις : *uocum nouitatis* (id est καινοφωνίαις) Ruf. ‖ 10 ὁ — διδάσκαλος om. Ruf.

1. a. Jér. 50, 31. b. II Tim. 4, 3. c. I Tim. 6, 20. d. I Tim. 6, 4. e. Rom. 9, 28.

DISCOURS 27

PREMIER DISCOURS THÉOLOGIQUE

Discussion préliminaire contre les disciples d'Eunome

1. C'est aux habiles en discours que s'adresse ce discours. Et pour commencer en partant de l'Écriture : « Me voici contre toi, l'insolente[a1] » — au point de vue de l'enseignement, de la manière d'écouter et de la pensée. Il y a, en effet, il y a certains qui « éprouvent des démangeaisons[b] » aux oreilles, à la langue et déjà, je le vois, à la main[2] à cause de nos paroles; ils se plaisent aux « propos impies et vides de sens, aux objections d'une fausse science[c] » et aux « querelles de mots[d] » qui ne mènent à rien d'utile. C'est ainsi que Paul désigne tout ce qui, dans la parole, est superflu et prétentieux, lui, le héraut et le défenseur de la « parole concise[e3] », le disciple des pêcheurs et leur maître.

1. Après cette citation certains manuscrits et Rufin omettent : « au point de vue de l'enseignement, de la manière d'écouter et de la pensée ». Ces mots doivent être regardés comme authentiques, surtout à cause de la reprise de la pensée par ἀκοήν et γλῶσσαν dans la phrase suivante.

2. Les Mauristes ont vu ici une allusion aux violences des ariens contre les catholiques, violences dont on a une description dans la *Lettre* 77 de Grégoire. J. BERNARDI pense que « la main » désigne l'écriture (comme dans le *Discours* 42, 26, *PG* 36, 492 A 12) et que l'auteur vise un ouvrage de propagande arienne récemment publié, peut-être la seconde *Apologie* d'Eunome (*La prédication des Pères cappadociens*, p. 187).

3. Le mot « concis » correspond exactement, au point de vue étymologique, à συντετμημένου.

B Οὗτοι δέ, περὶ ὧν ὁ λόγος, εἴθε μέν, ὥσπερ τὴν γλῶσσαν εὔστροφον ἔχουσι, καὶ δεινὴν ἐπιθέσθαι λόγοις εὐγενεστέροις τε καὶ δοκιμωτέροις, οὕτω τι καὶ περὶ τὰς πράξεις ἠσχολοῦντο. Μικρὸν γοῦν καὶ ἴσως ἧττον ἂν ἦσαν σοφισταὶ
13 A καὶ κυβισταὶ λόγων ἄτοποι καὶ παράδοξοι, ἵν' εἴπω τι καὶ γελοίως περὶ γελοίου πράγματος.

2. Ἐπεὶ δὲ πᾶσαν εὐσεβείας ὁδὸν καταλύσαντες πρὸς ἓν τοῦτο βλέπουσι μόνον, ὅ τι « δήσωσιν ἢ λύσωσι[a] » τῶν προβαλλομένων — καθάπερ ἐν τοῖς θεάτροις οἱ τὰ παλαίσματα δημοσιεύοντες, καὶ τῶν παλαισμάτων οὐχ ὅσα πρὸς νίκην φέρει κατὰ νόμους ἀθλήσεως, ἀλλ' ὅσα τὴν ὄψιν κλέπτει τῶν ἀμαθῶν τὰ τοιαῦτα καὶ συναρπάζει τὸν ἐπαινέτην —, καὶ δεῖ πᾶσαν μὲν ἀγορὰν περιβομβεῖσθαι τοῖς τούτων λόγοις, πᾶν δὲ συμπόσιον ἀποκναίεσθαι φλυαρίᾳ καὶ ἀηδίᾳ,

1. 11 post λόγος Ruf. add. *et maxime Arrianos* || 14 μικρὸν γοῦν coniunxit Ruf. cum praecedentibus || γοῦν : οὖν Maur. || 15 κυβισταὶ λόγων non reddidit Ruf. [A marg. κυβισταί · πηδισταὶ ἢ οἱ ἀστατῶς κινούμενοι]
2, 2 δήσουσιν ἢ λύσουσι QBVTS (δήσουσι) DP (cf. Ruf. : *alligent ... dissolvant* || 4 καὶ om. A || 8 ἀηδείᾳ S

2. a. Dan. 5, 12.

1. Κυβιστής est cité par Liddell-Scott comme douteux sur un vase de Délos. Il existe, au contraire, une forme κυβιστητήρ bien attestée dans Homère (*Iliade* 16, 750 à propos du Troyen Cébrion qui, tombant de son char la tête en avant, est comparé à un acrobate faisant la culbute ; autres exemples : *Iliade* 18, 605, *Odyssée* 4, 18). Dans l'*Etymologicum Magnum* (p. 543, 23) κυβιστής et sa variante κυβιστήρ sont expliqués par κολυμβητής « plongeur », ce qui paraît inspiré par *Iliade* 16, 750. Le verbe κυβιστῶ « se jeter la tête la première » en parlant des acrobates est dans Platon, *Banquet* 190 a. On a proposé κοττισταί d'après deux anciennes versions syriaques conservées dans des manuscrits du British Museum (L. R. Wickham and F. J. Williams, « Some Notes on the text of Gregory Nazianzen's First Theological Oration », *Studia Patristica*, XIV, Part III, Berlin

Ceux dont je parle, qui ont une langue agile et habile à rechercher les termes les plus grandiloquents et les plus réputés, que ne s'adonnent-ils avec autant de soin à l'action ! Un peu de temps, et ils seraient moins des sophistes et, dans leurs discours, des faiseurs de culbutes[1] absurdes et extravagants, pour m'exprimer d'une manière grotesque sur un sujet grotesque.

2. Ils ont supprimé toute voie de piété[2] et n'ont qu'une chose en vue : lier ou « délier[a3] » les questions proposées, comme ceux qui, au théâtre, se donnent en spectacle dans des luttes, non pour vaincre selon les lois, mais pour éblouir les ignorants et arracher des applaudissements ; il faut que toute place publique résonne du bourdonnement de leurs discours, que tout banquet devienne fatigant par un bavardage ennuyeux, que dans toute fête et tout deuil on n'ait plus une fête et qu'on soit plein de tristesse et,

1976, p. 365-370). Le mot κοττιστής, n'est attesté que dans les glossaires au sens de « joueur de dés ».

2. Le mot « voie » est pris ici au sens biblique, il désigne la vie morale et religieuse ; dans *Actes* 9, 2 la « voie », c'est le christianisme. Le mot « piété » désigne ici, comme souvent chez Grégoire, l'orthodoxie, la fidélité à la doctrine orthodoxe, en y ajoutant une nuance très nette d'« esprit de foi », comme dit J. Plagnieux (*S. Grégoire de Nazianze théologien*, Paris 1951, p. 247). C'est « la connaissance qui se tourne à aimer » suivant le mot de Bossuet. La « voie de la piété », c'est une disposition de fidélité à la doctrine orthodoxe avec esprit de foi ; les disciples d'Eunome ont abandonné cette « voie » pour prendre celle des discussions indiscrètes et intempestives. Au § 8 de ce discours, l'orateur parlera plus en détail des différentes « voies » (cf. p. 92 note 1).

3. Les mots « lier » et « délier » veulent dire ici : proposer une question contenant une difficulté, et résoudre cette difficulté. Le choix des mots a été inspiré par une réminiscence de *Daniel* (5, 12) : ce prophète avait le don de « délier les nœuds et de faire connaître les choses cachées » (texte des Septante). Grégoire emploiera une expression semblable dans le *Discours* 28, 11 et, cette fois, il fera allusion à Daniel.

πᾶσαν δὲ ἑορτὴν καὶ πένθος ἅπαν τὴν μὲν ἀνέορτον εἶναι B καὶ μέστην κατηφείας, τὸ δὲ παραμυθεῖσθαι συμφορᾷ μείζονι τοῖς ζητήμασι, πᾶσαν δὲ διοχλεῖσθαι γυναικωνῖτιν, ἁπλότητι σύντροφον, καὶ τὸ τῆς αἰδοῦς ἄνθος ἀποσυλᾶσθαι τῇ περὶ λόγον ταχύτητι · ἐπειδὴ ταῦτα οὕτω, καὶ τὸ κακὸν ἄσχετον καὶ ἀφόρητον, καὶ κινδυνεύει τεχνύδριον εἶναι τὸ μέγα ἡμῶν μυστήριον · φέρε, τοσοῦτον γοῦν ἡμῶν ἀνασχέσθωσαν οἱ κατάσκοποι « σπλάγχνοις[b] » πατρικοῖς κινουμένων καί, ὅ φησιν ὁ θεῖος Ἱερεμίας, « σπαρασσομένων τὰ αἰσθητήρια[c] », ὅσον μὴ τραχέως τὸν περὶ τούτων δέξασθαι λόγον, καὶ τὴν γλῶσσαν μικρὸν ἐπισχόντες, ἂν ἄρα δύνωνται, τὴν ἀκοὴν ἡμῖν ὑποθέτωσαν. Πάντως δὲ οὐδὲν ζημιωθήσεσθε. Ἢ γὰρ « εἰς ὦτα » ἐλαλήσαμεν « ἀκουόντων[d] », καί τινα καρπὸν ἔσχεν ὁ λόγος, τὴν ὠφέλειαν τὴν ὑμετέραν — ἐπειδὴ σπείρει μὲν ὁ σπείρων[e] C τὸν λόγον ἐπὶ πᾶσαν διάνοιαν, « καρποφορεῖ[f] » δὲ ἡ καλή τε καὶ γόνιμος — ἢ ἀπήλθετε καὶ τοῦτο ἡμῶν διαπτύσαντες, καὶ πλείονα λαβόντες ὕλην ἀντιλογίας τε καὶ τῆς καθ' ἡμῶν λοιδορίας, ἵνα καὶ μᾶλλον ὑμᾶς αὐτοὺς ἑστιάσητε. Μὴ θαυμάσητε δέ, εἰ παράδοξον ἐρῶ λόγον, καὶ παρὰ τὸν νόμον τὸν ὑμέτερον, οἳ πάντα εἰδέναι τε καὶ διδάσκειν ὑπισχνεῖσθε λίαν νεανικῶς καὶ γενναίως, ἵνα μὴ λυπῶ λέγων ἀμαθῶς καὶ θρασέως.

2. 9 δ' P‖ 11 ζητήμασιν P ‖ 13 λόγον : λόγων QSDC τὸν λόγον V ‖ 20 καὶ post ἄρα add. Maur. ‖ 25 τοῦτ' P ‖ διαπτύσοντες D corr. marg. ‖ 27 λοιδωρίας A ‖ 28-29 τὸν νόμον τὸν ὑμέτερον : τὸν ὑμέτερον T τὸν ὑμέτερον νόμον Maur.

2. b. Jér. 4, 19. c. Ibid. d. Sir. 25, 12 (9). e. Matth. 13, 3 et parallèles. f. Matth. 13, 23.

1. Détail qui permet de penser que des Eunomiens se trouvent dans l'auditoire.

2. Par une figure de rhétorique nommée « hypotypose », l'orateur se place mentalement après l'achèvement de son discours pour en décrire les résultats.

inversement, qu'on ait comme consolation un malheur plus grand : leurs arguties, que le trouble se glisse dans tous les gynécées, accoutumés à la simplicité, que la pudeur se fane et disparaisse dans la précipitation pour discuter. Puisqu'il en est ainsi, puisque le mal est incoercible et intolérable et que notre grand mystère risque de n'être qu'une misérable habileté, allons, que les espions[1] nous supportent, nous qui sommes émus « dans nos entrailles[b] » de père et ressentons « un déchirement dans nos sens[c] », comme dit le divin Jérémie; qu'ils acceptent au moins sans se hérisser notre discours sur ces questions, qu'ils retiennent pendant quelque temps leur langue, si toutefois ils le peuvent, et qu'ils nous prêtent l'oreille! En tout cas, vous ne subirez aucun préjudice. En effet, ou bien nous avons parlé[2] « aux oreilles de gens qui écoutent[d] » et notre discours a produit quelque fruit, un avantage pour vous — car le semeur[e] sème la parole dans toute intelligence, mais celle qui « porte du fruit[f] », c'est l'intelligence belle et féconde —; ou bien vous êtes repartis en nous conspuant aussi sur ce point-là[3] et en y prenant plus ample matière à nous contredire et à nous invectiver, afin d'augmenter encore votre régal. Ne vous étonnez pas si je tiens un discours inattendu et contraire à vos usages, vous qui prétendez tout savoir et tout enseigner, avec tant[4] de hardiesse et de générosité — pour éviter de vous peiner, je ne dis pas : avec tant d'ignorance et d'arrogance.

3. Les Ariens se moquaient déjà de Grégoire parce qu'il était « pauvre, ridé, voûté, mal vêtu, épuisé par les jeûnes » et parce qu'il venait d'une province laintaine (Poème *Sur sa vie* II, I, 11, v. 695-702 ; *PG* 37, 1077 A) ; ils vont pouvoir critiquer aussi son discours.

4. Λίαν : Grégoire emploie beaucoup cet adverbe, et souvent avec le sens de « beaucoup, très ». On le trouvera plusieurs fois dans les *Discours théologiques*. On en relève trente-deux exemples dans les *Lettres* de Grégoire (cf. *SC* 208, p. 75, n. 6).

3. Οὐ παντός, ὦ οὗτοι, τὸ περὶ Θεοῦ φιλοσοφεῖν, οὐ παντός · οὐχ οὕτω τὸ πρᾶγμα εὔωνον καὶ τῶν χαμαὶ ἐρχομένων. Προσθήσω δέ, οὐδὲ πάντοτε, οὐδὲ πᾶσιν,
D οὐδὲ πάντα, ἀλλ' ἔστιν ὅτε, καὶ οἷς, καὶ ἐφ' ὅσον. Οὐ πάντων μέν, ὅτι τῶν ἐξητασμένων καὶ διαβεβηκότων ἐν θεωρίᾳ, καὶ πρὸ τούτων καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα κεκαθαρμένων, ἢ καθαιρομένων, τὸ μετριώτατον. Μὴ καθαρῷ γὰρ ἅπτεσθαι καθαροῦ τυχὸν οὐδὲ ἀσφαλές, ὥσπερ οὐδὲ ὄψει σαθρᾷ
16 A ἡλιακῆς ἀκτῖνος. Ὅτε δέ ; Ἡνίκα ἂν σχολὴν ἄγωμεν ἀπὸ τῆς ἔξωθεν ἰλύος καὶ ταραχῆς, καὶ μὴ τὸ ἡγεμονικὸν ἡμῶν συγχέηται τοῖς μοχθηροῖς τύποις καὶ πλανωμένοις, οἷον γράμμασι πονηροῖς ἀναμιγνύντων κάλλη γραμμάτων, ἢ βορβόρῳ μύρων εὐωδίαν. Δεῖ γὰρ τῷ ὄντι σχολάσαι, καὶ γνῶναι Θεόν, καὶ « ὅταν λάβωμεν καιρόν, κρίνειν[a] » θεολογίας εὐθύτητα. Τίσι δέ ; Οἷς τὸ πρᾶγμα διὰ σπουδῆς, καὶ οὐχ ὡς ἕν τι τῶν ἄλλων καὶ τοῦτο φλυαρεῖται ἡδέως, μετὰ τοὺς ἱππικούς, καὶ τὰ θέατρα, καὶ τὰ ᾄσματα, καὶ τὴν γαστέρα, καὶ τὰ ὑπὸ γαστέρα · οἷς καὶ τοῦτο μέρος τρυφῆς, ἡ περὶ ταῦτα ἐρεσχελία καὶ κομψεία τῶν ἀντιθέσεων.

3, 1 τὸ om. S || 3 δέ, οὐδὲ : δ' οὐ C || 4 οἷς : ἐφ' οἷς C || 8 οὐδ'[1] P || οὐδὲ[2] : οὔτε SP

3. a. Ps. 74, 3.

1. C'est-à-dire ceux qui ne sont pas détachés des passions et des préoccupations terre-à-terre.
2. Tel est bien ici le sens du mot θεωρία. Pour plus de détail, voir la note 1, à la fin de ce paragraphe.
3. Idée platonicienne (voir p. ex. *Phédon* 67 b) se rattachant au principe général suivant lequel le semblable ne peut être connu que par son semblable. Cette nécessité de la pureté spirituelle est souvent affirmée par Grégoire (p. ex. *Discours* 2, 71, *PG* 35, 480 B 5-7; *Discours* 39, 9, *PG* 36, 344 B 1-2 : « il faut se purifier d'abord, et ensuite entrer en contact avec le Pur »; *Poème* II, II, 7, v. 221, *PG* 37, 1568 A : « Le Pur n'est pas saisissable par l'impur »). On ne doit cependant pas oublier que la Béatitude « Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu » est encore plus importante pour expliquer la pensée de Grégoire.
4. Mot technique du langage philosophique pour désigner la raison.
5. Cf. M. Aubineau, « Le thème du « bourbier » dans la littérature grecque profane et chrétienne », dans *Rec. SR* 47 (1959), p. 185-214.

3. Ce n'est pas à n'importe qui — sachez-le, vous autres —, ce n'est pas à n'importe qui qu'il appartient de disputer sur Dieu. Ce n'est pas une aptitude qui s'acquiert à bas prix et ce n'est pas le fait de ceux qui se traînent à terre[1]. J'ajouterai que ce n'est pas partout, ni devant tous, ni sur tous les points, mais en certaines circonstances, devant certaines personnes et dans une certaine mesure. Cela n'appartient pas à tous, car c'est le fait de ceux qui se sont exercés et sont avancés dans la contemplation[2] et, avant cela, qui ont purifié leur âme et leur corps, ou, à la rigueur, les purifient. Car toucher la Pureté sans être pur[3], cela n'offre, le cas échéant, aucune sécurité, pas plus que les rayons du soleil pour des yeux malades. A quel moment ? Lorsque nous prenons le temps de nous écarter de la fange et du désordre des choses extérieures, et lorsque la partie qui commande en nous[4] n'est pas submergée par les images importunes et vagabondes; sinon, ce serait en quelque sorte mêler une belle écriture à de méchants griffonnages ou la bonne odeur des parfums à un bourbier[5]. Il faut réellement prendre du temps et ainsi connaître Dieu, et, « lorsque nous aurons saisi l'occasion favorable, juger[a] » l'exactitude de la théologie. Devant qui ? Devant ceux pour qui la question se traite sérieusement et non comme une chose quelconque, objet, elle aussi, de bavardage agréable après les courses, les spectacles, les chansons, les satisfactions du ventre et de ce qui est au-dessous du ventre — ces gens-là trouvent un élément de leur plaisir dans les propos futiles tenus sur ce sujet et dans l'habileté des controverses. Sur

Τίνα δὲ φιλοσοφητέον, καὶ ἐπὶ πόσον; ὅσα ἡμῖν ἐφικτά,
καὶ ἐφ' ὅσον ἡ τοῦ ἀκούοντος ἕξις ἐφικνεῖται καὶ δύναμις·
B ἵνα μὴ καθάπερ αἱ ὑπερβάλλουσαι τῶν φωνῶν ἢ τῶν τροφῶν,
τὴν ἀκοὴν βλάπτουσιν ἢ τὰ σώματα, εἰ βούλει δέ, τῶν
φορτίων τὰ ὑπὲρ δύναμιν τοὺς ὑποβαίνοντας, ἢ τὴν γῆν
τῶν ὑετῶν οἱ σφοδρότεροι, οὕτω δὴ καὶ οὗτοι τοῖς στερροῖς,
ἵν' οὕτως εἴπω, τῶν λόγων καταπιεσθέντες καὶ βαρηθέντες
ζημιωθεῖεν καὶ εἰς τὴν ἀρχαίαν δύναμιν.

4. Καὶ οὐ λέγω τοῦτο μὴ δεῖν πάντοτε μεμνῆσθαι Θεοῦ·
μὴ πάλιν ἐπιφυέσθωσαν ἡμῖν οἱ πάντα εὔκολοι καὶ ταχεῖς.
Μνημονευτέον γὰρ Θεοῦ μᾶλλον ἢ ἀναπνευστέον· καί, εἰ
οἷόν τε τοῦτο εἰπεῖν, μηδὲ ἄλλο τι ἢ τοῦτο πρακτέον. Κἀγὼ
τῶν ἐπαινούντων εἰμὶ τὸν λόγον, ὃς « μελετᾶν ἡμέρας καὶ
C νυκτὸς[a] » διακελεύεται, καὶ « ἑσπέρας καὶ πρωῒ καὶ
μεσημβρίας διηγεῖσθαι[b] », καὶ « εὐλογεῖν τὸν Κύριον ἐν
παντὶ καιρῷ[c] » · εἰ δεῖ καὶ τὸ Μωσέως εἰπεῖν, « κοιταζόμενον, διανιστάμενον, ὁδοιποροῦντα[d] », ὅ τι οὖν ἄλλο

3. 21 ὅσον : ὅσων C ‖ ἐφικνεῖται : ἐξικνεῖται PC ‖ 22 ἢ post ὑπερβάλλουσαι add. D ‖ 23 βλάπτωσιν QWVTSD Maur. ‖ 24 ὑπερβαίνοντας B ‖ 25 δὴ : δὲ AQBW^{ac}DP ‖ 26 βαρηθέντες : βαρυνθέντες Maur.

4, 2 ἐπιφυέσθωσαν : ἀναφυέσθωσαν S ἐπιφοιέσθωσαν D ‖ 4 τοῦτο om. BP ‖ 4 μηδ' SPC ‖ 5 λόγον : νόμον T^{ac} (λόγον cum γράφεται) SD ‖ 6 καὶ^{1} om. Q ‖ καὶ^{2} om. V ‖ 8 δεῖ : δὴ D ‖ 8 Μωσέως : Μωϋσέως SDC Maur.

4. a. Ps. 1, 2. b. Ps. 54, 18. c. Ps. 33, 2. d. Deut. 6, 7.

1. Ce troisième paragraphe du *Discours* 27 pourrait figurer dans une anthologie sur le platonisme des Pères. Les termes employés, comme le mouvement même de la pensée, les thèmes sous-jacents, comme le monde culturel suggéré, tout cela relève de la παιδεία grecque et lui appartient en propre. Du coup, l'inévitable question se pose : hellénisme ou christianisme? Le mot-clef du passage est sans doute θεωρία, et il faut le traduire par « contemplation ». Un terme qui n'apparaît dans le Nouveau Testament qu'avec le sens tout autre de « spectacle » (*Lc* 23, 48) peut-il définir le sens de Dieu apporté par l'Évangile de Jésus sans déformer ce sens? S'il était décent de répondre par une phrase à cette question où il y a à la fois

quoi faut-il disputer et dans quelle mesure ? Sur ce que nous pouvons saisir et dans la mesure où les dispositions et la capacité de l'auditeur peuvent saisir; sinon, de même que les sons ou les aliments trop forts font du mal aux oreilles ou au corps, ou, si tu veux, de même que les fardeaux trop lourds fatiguent ceux qui les soulèvent ou que les pluies trop violentes sont nuisibles à la terre, de même les auditeurs, accablés et surchargés par ce qu'il y a de trop fort dans les discours, perdraient même les forces qu'ils avaient précédemment[1].

4. Et je ne dis point qu'il ne faut absolument pas se souvenir de Dieu; qu'ils ne s'attaquent pas encore une fois à nous, ceux qui sont toujours enclins et prompts à le faire! Nous devons, en effet, rappeler Dieu à notre pensée plus souvent que nous ne respirons; et, si l'on peut dire, nous ne devons rien faire d'autre que cela. Je suis de ceux qui approuvent la parole qui recommande de « s'y exercer jour et nuit[a] », de le « raconter le soir, le matin et à midi[b] », de « bénir le Seigneur à tout moment[c] », et, pour employer l'expression de Moïse « en reposant sur sa couche, en se levant, en voyageant[d] », en faisant n'importe quelle autre

une crainte et une plainte, on pourrait dire ceci : seule la contemplation peut faire du scandale de la croix un mystère au lieu d'un simple spectacle (comme s'exprime *Luc* 23, 48). Seule aussi elle peut faire de la question de Dieu le mystère par excellence, au lieu d'un objet de discussion frivole. Telle est bien la pensée de Grégoire. Le discours sur Dieu ne peut appartenir à cette littérature « quodlibettique » dont le roi Saint Louis disait si bien que son lieu était le repas ou l'après-dîner. C'est un discours dans la foi, et l'attitude théologale requise suppose purification des sens et du cœur, lucidité de l'esprit, maîtrise de tout soi-même. Personne ne refusera au Dieu que Jésus nous révèle comme son Père des cieux d'exiger de l'homme, et de lui conférer peut-être, ce regard intérieur qui seul peut me faire voir en mon frère le Dieu que je ne vois pas. Qui chicanerait Grégoire parce qu'il appelle « contemplation » la vision intérieure qui m'ouvre au Dieu de l'Évangile?

πράττοντα, καὶ τῇ μνήμῃ τυποῦσθαι πρὸς καθαρότητα. Ὥστε οὐ τὸ μεμνῆσθαι διηνεκῶς κωλύω, τὸ θεολογεῖν δέ· οὐδὲ τὴν θεολογίαν, ὥσπερ ἀσεβές, ἀλλὰ τὴν ἀκαιρίαν· οὐδὲ τὴν διδασκαλίαν, ἀλλὰ τὴν ἀμετρίαν. Ἡ μέλιτος μὲν πλησμονὴ καὶ κόρος ἔμετον ἐργάζεται[e], καίπερ ὄντος μέλιτος, καὶ καιρὸς τῷ παντὶ πράγματι[f], ὡς Σολομῶντι κἀμοὶ δοκεῖ, καὶ τὸ καλὸν οὐ καλόν, ὅταν μὴ καλῶς γίνηται,
D ὥσπερ ἄνθος ἐν χειμῶνι παντελῶς ἄωρον, καὶ γυναιξὶ κόσμος ἀνδρεῖος, ἢ γυναικεῖος ἀνδράσι, καὶ πένθει γεωμετρία, καὶ πότῳ δάκρυον, ἐνταῦθα δὲ μόνον τὸν καιρὸν ἀτιμάσομεν, οὗ μάλιστα τιμητέον τὸ εὔκαιρον;

17 A **5.** Μηδαμῶς, ὦ φίλοι καὶ ἀδελφοί· ἀδελφοὺς γὰρ ὑμᾶς ἔτι καλῶ, καίπερ οὐκ ἀδελφικῶς ἔχοντας· μὴ οὕτω διανοώμεθα, μηδὲ καθάπερ ἵπποι θερμοὶ καὶ δυσκάθεκτοι[a], τὸν ἐπιβάτην λογισμὸν ἀπορρίψαντες, καὶ τὴν καλῶς « ἄγχουσαν[b] » εὐλάβειαν ἀποπτύσαντες, πόρρω τῆς νύσσης

4. 11 Θεοῦ post μεμνῆσθαι add. QW marg. VDC Ruf. || 12 ἀσεβές: εὐσεβές AQBWVTS || 16 γένηται ADPC || 19 ἀτιμάσωμεν QBTC
5, 3 οἱ post ἵπποι add. Maur. || 4 καλῶς : κλῶς C^{ac} || 5 εὐλάβειαν : εὐσέβειαν D marg. || 5 νύσης A

4. e. Cf. Prov. 25, 27. f. Eccl. 3, 1.
5. a. Cf. Ps. 31, 9. b. Ps. 31, 9.

1. Litt. : « quand cela ne se produit pas de la belle façon ». Le scholiaste Élie de Crète signale que c'est un proverbe qui se trouve dans le livre (apocryphe) de Clément de Rome sur les voyages de l'Apôtre Pierre (*PG* 36, 762 A ; voir *Clement. Epitome de gestis S. Petri*, *PG* 2, 53 B).

2. La leçon γεωμετρία est donnée par l'universalité des manuscrits et par Rufin. Une correction a été proposée par Wickham et Williams (*op. cit.*, p. 368 ; voir p. 72, n. 1) : γέλω ἀμετρία « la démesure du rire » ; telle est l'expression grecque qui se déduit d'une des versions syriaques. La même remarque avait jadis été faite par W. Luedtke *(Oriens Christianus*, N.S., III, 1913, p. 265 s.). Cette correction n'est pas à retenir. Elle introduit en effet une expression

action, se former à la pureté par ce souvenir. Je ne défends donc pas de se souvenir continuellement de Dieu, mais de disputer sur Dieu; je ne défends pas la dispute sur Dieu comme une impiété, mais le manque d'opportunité; je ne défends pas l'enseignement, mais l'absence de mesure. Se gaver de miel à satiété provoque des vomissements[e], bien que ce soit du miel, et il y a un moment pour toute chose[f], comme le pense Salomon — et moi aussi —, et ce qui est beau n'est pas beau quand cela ne se produit pas opportunément[1] : ainsi une fleur est, en hiver, tout à fait hors de saison, de même pour des femmes une parure d'homme et une parure de femme pour des hommes, ou la géométrie dans un deuil[2] ou les larmes dans un banquet. Et nous ferons fi du moment favorable là seulement où il faut faire le plus grand cas de l'opportunité ?

5. Pas du tout, mes amis et mes frères — car je vous appelle encore « frères », bien que vous n'ayez pas des sentiments fraternels —; ne pensons pas ainsi, n'imitons pas les chevaux fougueux et rétifs[a], ne désarçonnons pas notre cavalier — la raison —, ne rejetons pas la crainte (de Dieu) qui nous « serre[b] » heureusement, ne courons pas

plate et banale à la place d'un proverbe ; or, dans tout ce passage, l'orateur cite des formules proverbiales : après la formule du début, dont on a parlé à la note précédente, on a des dictons : « une fleur en hiver » (cf. « des fleurs en automne », *Lettre* 52 de Grégoire, au début), « des larmes dans un banquet »..., « la géométrie dans un deuil » est un proverbe qui donne, comme les précédents, un exemple de chose inopportune. Pour comprendre ce proverbe, Élie de Crète renvoie à Maxime le Confesseur (*PG* 91, 1212) qui rapproche de ce texte de Grégoire *Sirac* 22, 6 μουσικὰ ἐν πένθει, ἄκαιρος διήγησις « une remontrance inopportune, c'est de la musique dans un deuil ». Élie ajoute, pour son propre compte, que la tristesse d'un deuil ne laisse pas la liberté d'esprit nécessaire pour suivre les démonstrations (Élie de Crète dans *PG* 36, 762, à compléter par l'édition de Grégoire de Nazianze de Herwagen, Bâle 1571, p. 7). Le traducteur syriaque, ne comprenant pas le proverbe, a fait une conjecture.

θέωμεν · ἀλλ' εἴσω τῶν ἡμετέρων ὅρων φιλοσοφῶμεν, καὶ μὴ εἰς Αἴγυπτον ἐκφερώμεθα, μηδὲ εἰς Ἀσσυρίους κατασυρώμεθα, μηδὲ ᾄδωμεν « τὴν ᾠδὴν Κυρίου ἐπὶ γῆς ἀλλοτρίας[c] », πάσης ἀκοῆς λέγω, ξένης τε καὶ ἡμετέρας, ἐχθρᾶς καὶ φιλίας, εὐγνώμονος καὶ ἀγνώμονος, ἣ λίαν ἐπιμελῶς τηρεῖ τὰ ἡμέτερα, καὶ βούλοιτ' ἂν τὸν σπινθῆρα τῶν ἐν ἡμῖν κακῶν γενέσθαι φλόγα, ἐξάπτει τε καὶ ἀναρριπίζει καὶ εἰς οὐρανὸν αἴρει ταῖς παρ' ἑαυτῆς αὔραις
B λανθάνουσα, καὶ ποιεῖ τῆς Βαβυλωνίας φλογὸς τὰ κύκλῳ καταφλεγούσης ὑψηλοτέραν[d]. Ἐπειδὴ γὰρ οὐκ ἐν τοῖς ἑαυτῶν δόγμασιν ἔχουσι τὴν ἰσχύν, ἐν τοῖς ἡμετέροις σαθροῖς ταύτην θηρεύουσι, καὶ διὰ τοῦτο, ὥσπερ αἱ μυῖαι τοῖς τραύμασιν, οὕτω τοῖς ἡμετέροις ἐπιτίθενται, εἴτε ἀτυχήμασι χρὴ λέγειν, εἴτε ἁμαρτήμασιν.

Ἀλλ' ἡμεῖς γε μὴ ἐπὶ πλεῖον ἡμᾶς αὐτοὺς ἀγνοήσωμεν μηδὲ τὸ περὶ ταῦτα κόσμιον ἀτιμάσωμεν · ἀλλ' εἰ μὴ τὴν ἔχθραν καταλύσασθαι δυνατόν, ἐκεῖνό γε συμβῶμεν ἀλλήλοις, μυστικῶς τὰ μυστικὰ φθέγγεσθαι, καὶ ἁγίως τὰ ἅγια, καὶ μὴ ῥίπτειν εἰς βεβήλους ἀκοὰς τὰ μὴ ἔκφορα, μηδὲ σεμνοτέρους ἡμῶν ἀποφαίνωμεν τοὺς προσκυνοῦντας τοῖς δαιμονίοις καὶ τῶν αἰσχρῶν μύθων καὶ πραγμάτων θεραπευτάς, οἳ
C θᾶττον ἂν τοῦ αἵματος ἢ λόγων ἔστιν ὧν μεταδοῖεν τοῖς ἀμυήτοις · ἀλλ' εἰδῶμεν, ὥσπερ ἐσθῆτος καὶ διαίτης κα

5, 6 φιλοσοφήσωμεν SDPC ‖ 7 μηδ' QVC καὶ μηδ' SP ‖ 8 μηδ' S ‖ 10 φιλίας : φίλης W^{ac} ‖ 11 τηρεῖ om. A ‖ βούλοιτο QWVT ‖ 14 Βαβυλονίας S ‖ 17 θηρεύουσιν BDP ‖ 19 ἀτυχήμασιν DP ‖ 20 γε om. PC ‖ πλεῖον : πλέον DP ‖ ἡμᾶς om. B ‖ 22 ἐκείνῳ AQWV ‖ γε : δὲ A ‖ 24 ῥιπτεῖν WV ‖ 28 διαίτης om. Ruf.

5. c. Ps. 136, 4. d. Dan. 3, 22.

1. La borne que l'on devait contourner — sans l'accrocher — dans les courses de chars, pour repartir en sens inverse.

loin de la borne[1]! Restons dans nos limites pour discuter; ne nous précipitons pas en Égypte, ne nous laissons pas entraîner en Assyrie[2], ne chantons pas « le cantique du Seigneur sur une terre étrangère[c] », je veux dire aux oreilles de n'importe quels auditeurs, étrangers ou des nôtres, ennemis ou amis, réfléchis ou irréfléchis[3], qui observent avec le plus grand soin ce qui se passe chez nous et qui voudraient voir nos maux se transformer d'étincelle en flamme; ils l'allument, ils l'attisent, ils l'élèvent furtivement par leur souffle jusqu'au ciel et ils la font monter plus haut que la flamme de Babylone, qui dévorait tout aux alentours[d]. Comme ils ne trouvent pas la force dans leurs propres doctrines, ils la cherchent en nous attaquant sur nos points faibles, et voilà pourquoi, comme les mouches sur les blessures, ils s'en prennent à ce qu'il faut appeler nos malheurs ou nos erreurs.

Mais nous, du moins, ne continuons pas à nous méconnaître et ne dédaignons pas la réserve en ces matières! Et s'il n'est pas possible de mettre fin à l'inimitié, convenons au moins entre nous de parler d'une manière mystique des choses mystiques[4] et d'une manière sainte des choses saintes, sans jeter à des oreilles profanes ce qu'il ne faut pas leur livrer. Évitons de faire paraître plus respectueux que nous les adorateurs des divinités et les serviteurs de ces fables et de ces pratiques honteuses, eux qui livreraient leur sang plus vite qu'ils ne livreraient quelques mots à des non-initiés. Sachons que s'il y a une réserve dans

2. L'Égypte et l'Assyrie, terres étrangères, symboles de ce qui est en dehors de l'orthodoxie.

3. Le second terme ἀγνώμων ne paraît pas avoir ici d'autre sens que celui d'« irréfléchi », ce qui invite à interpréter le premier terme εὐγνώμων comme l'antithèse de l'autre.

4. C'est-à-dire : parler des mystères divins sans vouloir indiscrètement les éclairer par des explications trompeuses ; on en verra des exemples au § 6.

γέλωτος καὶ βαδίσματος οὐσάν τινα κοσμιότητα, οὕτω καὶ λόγου καὶ σιωπῆς, ὅτι καὶ Λόγον πρεσβεύομεν μετὰ τῶν ἄλλων τοῦ Θεοῦ προσηγοριῶν καὶ δυνάμεων · ἔστω καὶ τὸ φιλόνεικον ἡμῶν ἔννομον.

6. Τί γέννησιν ἀκούει Θεοῦ καὶ κτίσιν, καὶ Θεὸν ἐξ οὐκ ὄντων, καὶ τομὴν καὶ διαίρεσιν καὶ ἀνάλυσιν, ὁ πικρὸς τῶν λεγομένων ἐξεταστής ; Τί δικαστὰς τοὺς κατηγόρους καθίζομεν ; Τί τὰ ξίφη τοῖς ἐχθροῖς ἐγχειρίζομεν ; Πῶς, D οἴει, δέξεται τὸν περὶ τούτων λόγον, ἢ μεθ' οἵας τῆς 20 A διανοίας, ὁ τὰς μοιχείας ἐπαινῶν καὶ τὰς παιδοφθορίας, καὶ προσκυνῶν τὰ πάθη, καὶ μηδὲν ὑπὲρ τὸ σῶμα διανοηθῆναι δυνάμενος, ὁ χθὲς καὶ πρώην ἑαυτῷ στήσας θεούς, καὶ τούτους ἐπὶ τοῖς αἰσχίστοις γνωριζομένους ; Οὐχ ὑλικῶς ; Οὐκ αἰσχρῶς ; Οὐκ ἀμαθῶς ; Οὐχ ὡς εἴωθεν ; Οὐ συνήγορον τῶν οἰκείων θεῶν καὶ παθῶν τὴν σὴν θεολογίαν ποιήσεται ; Εἰ γὰρ αὐτοὶ ταῖς φωναῖς ταύταις ἐπηρεάζομεν, σχολῇ γ' ἂν ἐκείνους πείσαιμεν φιλοσοφεῖν ἐν τοῖς ἡμετέροις · καὶ εἰ παρ' ἑαυτῶν εἰσὶν ἐφευρεταὶ κακῶν, ποτ' ἂν τῶν

5, 29-30 οὕτω καὶ : οὕτως P ‖ 32 φιλόνεικον ἡμῶν : φιλονεικεῖν ἡμῖν P φιλονεικεῖν ὑμῖν C

6, 1 ἀκούεις C ‖ 3 ἐξεταστής : ἀκροατής AQ (ἐξεταστὴς marg. γράφεται) BWVTS (marg. γράφεται) D (ἐξεταστής marg.) Ruf. *auditor* ‖ 4 Ἢ ante πῶς add. D ‖ 5 οἴει : οἴῃ AW^{ac}D ‖ δέξαι V ‖ τὸν : τῶν D ‖ 10 Οὐκ ante αἰσχρῶς : Οὐδ' D ‖ Οὐκ^{2} : οὐδ' D ‖ 11 παθῶν καὶ θεῶν S ‖ 13 σχολῇ : *quo modo* Ruf. ‖ 14 παρ' : περ C ‖ ἑαυτῶν : αὐτῶν V ‖ πότε ἂν BQWTS Maur.

---

1. C'est comme un résumé de l'arianisme que présente ici Grégoire en montrant qu'un débat théologique à la manière hérétique ne peut que discréditer le christianisme. On remarquera que le péril est double. l'emploi de termes biologiques (génération) peut faire croire aux païens que le christianisme n'est qu'une mythologie parmi d'autres : le Dieu des chrétiens serait soumis aux mêmes passions que les hommes. L'emploi de termes techniques abstraits (coupure, division, rupture) peut ramener la théologie à une simple logique et faire du philosophe païen l'arbitre des théologiens chrétiens. Grégoire évoque les deux périls en insistant surtout sur le premier. En quoi y a-t-il ici un

le vêtement, la manière de vivre, le rire et la marche, il y en a une aussi dans la parole et le silence, car nous vénérons le Verbe avec les autres noms et les autres puissances de Dieu. Que notre amour de la discussion soit, lui aussi, bien réglé !

6. Pourquoi entend-il parler de génération de Dieu, de Dieu tiré du néant, de coupure, division et rupture, celui qui examine ces mots avec malveillance[1] ? Pourquoi établissons-nous comme juges nos accusateurs ? Pourquoi mettons-nous l'épée dans la main de nos ennemis ? Comment, à ton avis, accueillera-t-il ton exposé sur ces questions, dans quel esprit le recevra-t-il, celui qui approuve l'adultère et la corruption des enfants, celui qui est un adorateur des passions, celui qui ne peut pas avoir une pensée au-dessus de l'ordre corporel, celui qui, hier et avant-hier, s'est donné des dieux, et des dieux connus par les crimes les plus honteux ? N'entendra-t-il pas d'une façon matérielle, honteuse, stupide — de la façon qui lui est habituelle ? Ne fera-t-il pas de ta théologie la protectrice de ses propres dieux et de ses propres passions ? Si nous-mêmes nous faisons du mal par ces mots-là, à grand'peine persuaderions-nous les autres d'être « philosophes[2] » parmi nous; et s'ils inventent par eux-mêmes de mauvaises choses, quand éviteraient-ils

résumé de l'arianisme? En ce sens que celui-ci considère la génération du Verbe comme la preuve que le Verbe n'est pas pleinement Dieu. Le mot « création » appliqué à lui ne serait donc pas faux. De là, les variantes possibles de l'arianisme et les précisions techniques des Eunomiens. Pour eux, le Verbe, créature immédiate de Dieu, n'est pas en continuité substantielle avec lui. Entre l'Inengendré et son Verbe il y a coupure (τομή), division (διαίρεσις), rupture (ἀνάλυσις). On retrouvera les deux premiers termes dans le *Discours* 29, 8.

2. Chez les Pères de cette époque, le mot « philosophe » désigne souvent le chrétien qui tend à la perfection. Sur le sens des mots « philosophe », « philosophie » chez Grégoire de Nazianze, voir A.-M. Malingrey, « *Philosophia* », Paris 1961, Ch. VII.

διδομένων ἀπόσχοιντο ; Ταῦτα ἡμῖν ὁ πρὸς ἀλλήλους πόλεμος · ταῦτα οἱ πλεῖον ὑπὲρ τοῦ Λόγου μαχόμενοι, ἢ ὅσον ἀρέσκει τῷ Λόγῳ, καὶ ταὐτὸν πάσχοντες τοῖς μαινομένοις, οἳ τοὺς ἰδίους οἴκους ἀνάπτουσιν, ἢ τοὺς παῖδας σπαράττουσιν, ἢ τοὺς γονέας περιωθοῦσιν, ὡς ἀλλοτρίους νομίζοντες.

7. Ἐπεὶ δὲ ἀπεσκευασάμεθα τοῦ λόγου τὸ ἀλλότριον, καὶ εἰς τὴν ἀγέλην τῶν χοίρων ἀπεπεμψάμεθα « τὸν πολὺν λεγεῶνα » κατὰ βυθοῦ χωρήσαντα[a], ὃ δεύτερόν ἐστι τοῦτο ποιήσωμεν, πρὸς ἡμᾶς αὐτοὺς ἴδωμεν, καὶ ξέσωμεν εἰς κάλλος, ὥσπερ ἀνδριάντα τὸν θεολόγον. Ἐκεῖνο δὲ πρῶτον λογισώμεθα, τίς ἡ τοσαύτη περὶ τὸν λόγον φιλοτιμία καὶ γλωσσαλγία ; Τίς ἡ καινὴ νόσος αὕτη καὶ ἀπληστία ; Τί τὰς χεῖρας δήσαντες τὰς γλώσσας ὡπλίσαμεν ; Οὐ φιλοξενίαν ἐπαινοῦμεν ; Οὐ φιλαδελφίαν, οὐ φιλανδρίαν, οὐ παρθενίαν, οὐ πτωχοτροφίαν θαυμάζομεν ; Οὐ ψαλμῳδίαν, οὐ πάννυχον στάσιν, οὐ δάκρυον ; Οὐ τὸ σῶμα νηστείαις ὑποπιέζομεν[b] ; Οὐ δι' εὐχῆς πρὸς Θεὸν ἐκδημοῦμεν ; Οὐ τῷ κρείττονι τὸ χεῖρον ὑποζεύγνυμεν, « τὸν χοῦν[c] » λέγω τῷ πνεύματι, ὡς ἂν οἱ τῷ κράματι δικαίως δικάζοντες ; Οὐ « μελέτην θανάτου » τὸν βίον ποιούμεθα ; Οὐ τῶν παθῶν

6, 15 διδομένων : δεδο— S ‖ ἡμῖν post ἀλλήλους transp. SDPC ‖ 19 γωνέας A ‖ ὡς : τοὺς B ‖ περιωθοῦσιν : περιωθοῦσι τούτους W
7, 1 Ἐπεὶ δὲ : Ἐπειδὴ D ‖ 3 βυθοῦ (cf. Ruf. *in profundum*) : βυθῶν AQBWVT ‖ χωρήσαντας A -σοντα B ‖ ἐστιν P ‖ 3-4 τοῦτο ποιήσωμεν om. AQBWVT Ruf. ‖ 5 πρῶτον : πρότερον AQWVT ‖ 7 καινὴ : κενὴ D ‖ 10 οὐ παρθενίαν — θαυμάζομεν om. W ‖ 12 ὑποπιέζομεν : ὑπωπιέζομεν C ὑποπιάζομεν D ‖ 14 κράμματι A κρίματι W

7. a. Mc 5, 9-13. Lc 8, 30-33. b. Cf. I Cor. 9, 27. c. Gen. 2, 7.

1. Orthodoxes et hérétiques se réclament du Christ ; la guerre qu'ils se font est comme une lutte fratricide.
2. En discutant sur la génération du Verbe indiscrètement et sans respect.
3. Litt. : « polissons jusqu'à la beauté le théologien, comme une

celles que nous leur donnons ? Voilà ce que nous a valu cette guerre entre nous[1] ; voilà l'œuvre de ceux qui se battent pour le Verbe plus qu'il ne plaît au Verbe[2] : ils sont comme les fous qui mettent le feu à leur propre maison ou déchirent leurs enfants ou chassent leurs parents en les prenant pour des étrangers.

7. Après nous être débarrassés de ce qui est étranger à notre parole, après avoir envoyé dans le troupeau de porcs la « nombreuse légion » qui se précipite au fond de la mer[a], faisons ce qui vient en second lieu : portons notre regard sur nous-mêmes et amenons à sa perfection le théologien comme on polit une statue[3]. Réfléchissons d'abord à ceci : qu'est-ce qu'une telle émulation pour discuter, une telle démangeaison de parler ? qu'est-ce que cette nouvelle maladie, cette nouvelle fringale ? Pourquoi, après avoir lié les mains, avons-nous armé les langues[4] ? Ne louons-nous pas la pratique de l'hospitalité ? N'admirons-nous pas l'amour fraternel, l'amour conjugal, la virginité, le soin des pauvres[5] ; de même, le chant des psaumes, les nuits entières passées debout, les larmes ? Ne réduisons-nous pas notre corps[b] par les jeûnes ? Ne nous évadons-nous pas vers Dieu par la prière ? Ne soumettons-nous pas la partie inférieure (de nous-mêmes) à la partie supérieure, je veux dire la « poussière[c] » à l'esprit, comme ceux qui portent une juste appréciation sur cet être composite ? Ne faisons-nous pas de la vie

statue ». Réminiscence probable de PLOTIN, *Ennéade* I, VI, 9 (voir J. PLAGNIEUX, *S. Grégoire de Nazianze théologien*, p. 87, n. 48).
4. C'est-à-dire : pourquoi admettons-nous qu'il faut soumettre nos actions à l'ascèse, et ne lui soumettons-nous pas notre langue?
6. Πτωχοτροφία est un mot fréquent chez les Pères de ce temps. Le *Discours* 14 de Grégoire est consacré à l'éloge de cette forme de charité, plus particulièrement à l'égard des lépreux. On sait que Basile avait donné une grande extension aux services charitables dans sa ville de Césarée (cf. S. GIET, *Les idées et l'action sociales de saint Basile*, Paris 1941, p. 417-423).

δεσπόται καθιστάμεθα, μεμνημένοι τῆς ἄνωθεν εὐγενείας ;
Οὐ θυμὸν τιθασσεύομεν ἐξοιδοῦντα καὶ ἀγριαίνοντα ;
Οὐκ ἔπαρσιν καταβάλλουσαν[d], οὐ λύπην ἀλόγιστον, οὐχ
ἡδονὴν ἀπαίδευτον, οὐ γέλωτα πορνικόν, οὐκ ὄψιν ἄτακτον,
οὐκ ἀκοὴν ἄπληστον, οὐ λόγον ἄμετρον, οὐ διάνοιαν ἔκτοπον,
οὐχ ὅσα παρ' ἡμῶν ὁ Πονηρὸς καθ' ἡμῶν λαμβάνει, τὸν
« διὰ τῶν θυρίδων[e] », ὡς ἡ Γραφή φησιν, εἴτουν αἰσθητη-
ρίων, εἰσάγων θάνατον ; Πᾶν μὲν οὖν τοὐναντίον, καὶ τοῖς
ἄλλων πάθεσιν ἐλευθερίαν δεδώκαμεν, ὥσπερ οἱ βασιλεῖς
τὰς ἐπινικίους ἀφέσεις, μόνον ἂν πρὸς ἡμᾶς νεύσωσι, καὶ
κατὰ Θεοῦ φέρωνται θρασύτερον ἢ εὐσεβέστερον · καὶ
21 A κακὸν οὐ καλοῦ πράγματος μισθὸν ἀντιδίδομεν, τῆς ἀσεβείας
τὴν παρρησίαν.

8. Καίτοιγε, ὦ διαλεκτικὲ καὶ λάλε, ἐρωτήσω σέ τι
μικρόν · « Σὺ δὲ ἀπόκριναι[a] », φησὶ τῷ Ἰὼβ ὁ διὰ λαίλαπος
καὶ νεφῶν χρηματίζων. Πότερον πολλαὶ μοναὶ παρὰ τῷ
Θεῷ, ὅπερ ἀκούεις[b], ἢ μία ; Πολλαί, δώσεις δηλαδή, καὶ
οὐ μία. Πότερον δὲ πληρωθῆναι δεῖ πάσας, ἢ τὰς μέν,
B τὰς δ' οὔ, ὡς εἶναι κενὰς καὶ μάτην ἡτοιμασμένας[c] ; Ναὶ
πάσας · οὐδὲν γὰρ εἰκῇ τῶν παρὰ Θεοῦ γενομένων. Ταύτην
δὲ ὅ τί ποτε θήσεις τὴν μονήν, ἔχοις ἂν εἰπεῖν ; Ἆρα τὴν

7, 18 καταβάλλουσαν : καβάλλομεν P ‖ 19 πορικὸν B^{ac} ‖ 20 ἄπλειστον D ‖ 24-25 ὥσπερ ... ἀφέσεις comparationem om. Ruf. ‖ 24 ἄλλοις D ‖ βασιλεῖς : βασιλικοὶ C ‖ 25 νεύωσι AVTP ‖ 26 κατὰ Θεοῦ : κατὰ τοῦ Θεοῦ SP κατὰ Θεὸν D ‖ φέρονται SD ‖ ἢ εὐσεβέστερον : ἢ ἀσεβέστερον QBC Maur. om. AWVT Rufinus totam sententiam aliter uertit. ‖ 27 κακὸν : καλὸν D^{ac}

8, 2 μοι post δὲ add. DPC ‖ 2 ἀπόκρινε D ‖ 4 Θεῷ : Πατρὶ V ‖ 4 δόσεις W^{ac}T ‖ 5 δεῖ : δὴ D ‖ 6 δ' : δὲ QBVS^{pc} Maur. ‖ 8 δὲ : δ' P ‖ θήσῃ BV -σει W

---

7. d. Cf. Ps. 72, 8. Lc 18, 14. e. Jér. 9, 21 (héb. 20).
8. a. Job 38, 3. b. Jn 14, 2. c. Cf. Jn 14, 2.

---

1. C'est la formule célèbre de PLATON (*Phédon* 81 a).
2. Cette longue énumération est une critique à l'adresse de ceux qui croient que l'on peut se livrer aux discussions théologiques et à

« un exercice de la mort[1] » ? Ne nous établissons-nous pas maîtres de nos passions, en nous souvenant de la noblesse qui nous vient d'en haut ? N'apprivoisons-nous pas la colère, qui s'enfle et s'exaspère; de même, l'élévation qui nous fait tomber[d], la tristesse inconsidérée, le plaisir grossier, le rire impudique, les regards désordonnés, l'avidité d'entendre, la parole sans mesure, les pensées déplacées, tout ce que le Mauvais prend en nous (pour s'en servir) contre nous en faisant entrer la mort « par nos fenêtres[e] », comme dit l'Écriture, c'est-à-dire par nos sens ? Tout au contraire, nous donnons même libre cours aux passions des autres — comme les rois mettent en congé après la victoire —; il suffit que l'on penche vers nous et que l'on se porte contre Dieu avec plus d'audace ou plus d'impiété. Et nous payons une mauvaise action par une mauvaise récompense : l'assurance dans l'impiété[2].

8. Cependant, dialecticien bavard, je vais t'interroger un peu, « et toi, réponds[a] », dit à Job celui qui rend ses oracles à travers tempête et nuages. Y a-t-il plusieurs demeures auprès de Dieu, comme tu l'entends dire[b], ou une seule ? Plusieurs, admettras-tu évidemment, et non pas une seule. — Toutes doivent-elles être occupées, ou seulement les unes et non les autres, de sorte que ces dernières soient vides et inutilement préparées[c] ? — Oui, toutes (doivent être occupées), car aucune des choses qui sont faites par Dieu ne l'est en vain. — Cette demeure, quelle idée t'en feras-tu ? Pourrais-tu le dire ? N'est-ce pas

l'enseignement de la doctrine sans avoir pratiqué l'ascèse. L'ascèse est indispensable pour la « purification » ; et la purification — acquise ou, du moins, sérieusement recherchée — est nécessaire pour assumer la fonction de théologien (voir ci-dessus, § 3). Cette idée est chère à Grégoire ; dès le début de son ministère, il l'a longuement développée dans le discours 2 ; il y revient sans cesse tout au long de son œuvre (cf. J. PLAGNIEUX, *S. Grégoire de Nazianze théologien*, ch. III « La condition du théologien », p. 71-113, particulièrement p. 81-108 « La Purification »).

ἐκεῖθεν ἀνάπαυσίν τε καὶ δόξαν τὴν ἀποκειμένην τοῖς μακαρίοις, ἢ ἄλλο τι ; οὐκ ἄλλο ἢ τοῦτο. Ἐπειδὴ τοῦθ' ὡμολογήσαμεν, κἀκεῖνο προσεξετάσωμεν. Ἔστι τι τὸ ταύτας προξενοῦν τὰς μονάς, ὡς ὁ ἐμὸς λόγος, ἢ οὐδέν ; Ἔστι πάντως. Τί τοῦτο ; Τὸ διαφόρους εἶναι πολιτείας καὶ προαιρέσεις, καὶ ἄλλην ἀλλαχοῦ φέρειν κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως[d], ὅπερ καὶ « ὁδοὺς » ὀνομάζομεν. Πάσας οὖν ὁδευτέον, ἤ τινας τῶν ὁδῶν τούτων ; Εἰ μὲν οἷόν τε τὸν αὐτόν, ἁπάσας · εἰ δὲ μή, ὅτι πλείστας, εἰ δὲ μή, τινάς · εἰ δὲ μηδὲ τοῦτο, μέγα κἂν εἰ μίαν διαφερόντως, ὥς γέ μοι φαίνεται. Ὀρθῶς τοῦτο ὑπολαμβάνεις. Τί οὖν ; Ὅταν
C ἀκούσῃς μίαν ὁδὸν εἶναι, καὶ ταύτην στενήν[e], τί σοι φαίνεται δηλοῦν ὁ λόγος ; Μίαν μὲν διὰ τὴν ἀρετήν · μία γάρ, κἂν εἰς πολλὰ σχίζηται · στενὴν δὲ διὰ τοὺς ἱδρῶτας καὶ τὸ μὴ πολλοῖς εἶναι βατήν, ὡς πρὸς τὸ πλῆθος τῶν ἐναντίων καὶ ὅσοι διὰ τῆς κακίας ὁδεύουσιν. Οὕτω κἀμοὶ δοκεῖ. Τί οὖν, ὦ βέλτιστε, εἴπερ τοῦτο οὕτως ἔχει, ὥσπερ τινὰ πενίαν καταγνόντες τοῦ ἡμετέρου λόγου, πάσας τὰς ἄλλας ὁδοὺς ἀφέντες, πρὸς μίαν ταύτην φέρεσθε καὶ ὠθεῖσθε τὴν διὰ λόγου καὶ θεωρίας, ὡς μὲν αὐτοὶ οἴεσθε, ὡς δὲ ἐγώ φημι, ἀδολεσχίας καὶ τερατείας ; Ἐπιτιμάτω Παῦλος ὑμῖν, τοῦτο πικρῶς ὀνειδίζων μετὰ τὴν ἀπαρίθμησιν τῶν χαρισμάτων,

8, 10 μακαρίοις : δικαίοις B ‖ τι post ἄλλο[2] add. VT Maur. ‖ Ἐπειδὴ : Ἐπεὶ SDC ‖ τοῦτο : τοῦθ' QT Maur. κἀκεῖνο C ‖ 16 τῶν ὁδῶν τούτων : τούτων τῶν ὁδῶν Q τῶν ὁδῶν ἐκείνων V ‖ 17 αὐτόν : αὐτῶν C ‖ ἁπάσας : πάσας AWVT Maur. ‖ 17 εἰ δὲ μή, ὅτι πλείστας om. V ‖ 18 μηδὲ : μὴ A ‖ 25 τοῦτο οὕτως : τοῦθ' οὕτως VSPC οὕτως τοῦτ' D ‖ 26 καταγνώντες A ‖ 27 φέρεσθαι καὶ ὠθεῖσθαι D ‖ 28 ὡς — οἴεσθε om. AQBWT[ac] Ruf. ὡς αὐτοὶ οἴεσθε Maur.

8. d. Cf. Rom. 12, 6. e. Matth. 7, 14.

le repos et la gloire réservés là-bas aux bienheureux, on autre chose ? — Ce n'est pas autre chose que cela. — Puisque nous nous sommes mis d'accord sur ce point, cherchonencore ce qui suit : ce qui nous fait accueillir dans ces demeures, est-ce quelque chose, comme je le crois, ou n'est-ce rien ? — C'est (quelque chose), assurément ! — Qu'est-ce ? — C'est qu'il y a différents genres de vie et différents choix qui mènent à une demeure ou à une autre en accord avec la foi[d]; c'est ce que nous appelons des « voies ». — Faut-il donc passer par toutes, ou par quelques-unes de ces voies ? — Par toutes, si c'était possible au même homme; sinon, par le plus grand nombre possible; ou, du moins, par quelques-unes; et à défaut de cela, ce serait beaucoup s'il en suivait une seule d'une façon remarquable, telle est mon impression. — Ton jugement sur ce point est exact. Mais qu'en est-il, lorsque tu entends dire qu'il n'y a qu'une seule voie et qu'elle est étroite[e]; que signifie ce langage, à ton avis ? — S'il y a une seule voie, c'est à cause de la vertu, car la vertu est unique, même si elle se divise en plusieurs; et si cette voie est étroite, c'est à cause des sueurs qu'elle provoque et aussi parce qu'elle n'est pas suivie par beaucoup, au regard de la multitude de ceux qui font le contraire et qui marchent dans la voie du vice. — C'est ce que je pense, moi aussi. Alors, excellent homme, s'il en va de la sorte, pourquoi condamnez-vous notre argumentation en lui reprochant une certaine pauvreté et pourquoi laissez-vous de côté toutes les autres voies pour vous porter et vous jeter sur celle-là seule, celle de la discussion et de l'étude, comme vous le croyez, mais qui est, je l'affirme, celle du bavardage et du charlatanisme ? Que Paul vous réprimande, lui qui, après avoir énuméré les dons spirituels, fait d'amers reproches sur ce

ἐν οἷς φησιν· « Μὴ πάντες ἀπόστολοι ; μὴ πάντες προφῆται[f] ; » καὶ τὰ ἑξῆς.

D **9.** Ἔστω δέ· ὑψηλὸς σύ, καὶ ὑψηλῶν πέρα, καὶ ὑπὲρ
24 A τὰς νεφέλας, εἰ βούλει, ὁ τῶν ἀθεάτων θεατής, ὁ « τῶν ἀρρήτων[a] » ἀκροατής, ὁ μετὰ Ἠλίαν μετάρσιος[b] καὶ ὁ μετὰ Μωσέα θεοφανείας ἠξιωμένος[c], καὶ μετὰ Παῦλον οὐράνιος[d]· τί καὶ τοὺς ἄλλους αὐθήμερον πλάττεις ἁγίους, καὶ χειροτονεῖς θεολόγους, καὶ οἷον ἐμπνεῖς τὴν παίδευσιν, καὶ πεποίηκας λογίων ἀμαθῶν πολλὰ συνέδρια ; Τί τοῖς ἀραχνείοις ὑφάσμασιν ἐνδεσμεῖς τοὺς ἀσθενεστέρους, ὡς δή τι σοφὸν καὶ μέγα ; Τί σφηκιὰς ἐγείρεις κατὰ τῆς πίστεως ; τί σχεδιάζεις ἡμῖν διαλεκτικῶν ἀνάδοσιν, ὥσπερ οἱ μῦθοι πάλαι τοὺς γίγαντας ; Τί τῶν ἀνδρῶν ὅσον κοῦφον καὶ ἄνανδρον, ὥσπερ τινὰ συρφετόν, εἰς μίαν χαράδραν συνα-

8, 31 φησιν : φησί QW

9, 2-3 ὁ[2] — ἀκροατής om. S^{ac} ‖ 3 ἡ μετὰ post μετὰ add. A ‖ ὁ[2] om. QWP ‖ 4 μετὰ[1] : κατὰ D ‖ Μωσέα : Μωϋσέα SDPC Maur ‖ 8 ἀραχνίοις AWSDC ‖ ὑφάσμασιν om. AQBWVT Ruf. ‖ 10 τί — ἐκκαρπούμενος l. 15 om. AQ^{ac}BW^{ac} VT, Q marg. : ἐν ἄλλῳ καὶ τοῦτο· τί — ἐδημιούργησας, W suppleuit marg. sed nihil iam legitur. Ruf. uidetur haec uerba non legisse, sed plane mutauit totum locum post γίγαντας usque ad finem capitis 9

8. f. I Cor. 12, 29.

9. a. II Cor. 12, 4. b. IV Rois 2, 11. c. Ex. 2, 3 ; 19, 20 ; 33, 18-23. d. II Cor. 12, 2.

1. Peut-être penserait-on volontiers que ce passage est une discussion sur les dons spirituels, les « charismes ». En réalité, Grégoire, très astucieusement, veut amener son contradicteur supposé à reconnaître que la théologie, au sens eunomien du terme, n'est pas la seule voie qui conduise à Dieu.

Pour retrouver le caractère permanent dans le christianisme d'un débat qui paraîtrait à première vue périmé, il faut comprendre les choses ainsi : il est indéniable que si l'on appelle théologie la réflexion sur la foi, elle est un charisme d'ordre baptismal, une voie ouverte à tout chrétien : même le charbonnier, parce qu'il désire voir ce qu'il aime, désirera comprendre ce qu'il croit. Or, les Eunomiens, selon Grégoire, ouvrent à tout chrétien comme unique voie salutaire non pas la foi en son dynamisme théologique, mais la théologie comme

sujet en ces termes : « Est-ce que tous sont apôtres ? Est-ce que tous sont prophètes[f] ? », et la suite[1].

9. Mais, soit! Toi, tu es élevé, et au-delà de ceux qui sont élevés, et au-dessus des nuées, si tu veux, tu contemples ce qui ne peut se contempler, tu entends « les paroles ineffables[a] », tu es enlevé dans les airs après Élie[b], tu as mérité une apparition de Dieu après Moïse[c], tu es ravi au ciel après Paul[d]; que dirai-je[2] ? tu formes aussi les autres en un jour à être des saints, tu élis à mains levées des théologiens, tu leur insuffles, pour ainsi dire, ta science, et tu suscites maintes assemblées de savants ignares! Pourquoi entortilles-tu les faibles dans tes toiles d'araignées[3], comme si c'était là habileté et grandeur ? Pourquoi excites-tu des nids de guêpes[4] contre la foi ? Pourquoi nous improvises-tu une levée de dialecticiens, comme la fable faisait jadis pour les géants[5] ? Pourquoi as-tu rassemblé parmi les hommes tout ce qu'il y a de léger et

technique de la spéculation et du discours. C'est ce point de vue que récuse Grégoire. Il estime que la théologie ainsi comprise est une discipline, une « voie » particulière qui exige vocation et formation, et ne peut donc être le fait de tout chrétien. D'autres voies conduisent à la Maison du Père, ouvertes, elles, à tout un chacun, et notamment les charismes évoqués au § 7 : l'hospitalité, l'amour fraternel, le soin des pauvres...

2. Le mot τί marque ici l'ironie à l'égard de certaines prétentions des hérétiques. Les autres τί qui suivent expriment des reproches pour des faits bien constatés.

3. C'est-à-dire dans tes raisonnements captieux et fragiles.

4. Ici : les païens. Mais dans le poème *Sur sa vie* Grégoire appliquera bientôt la même image à certains Pères du Concile de Constantinople (381) qui manifestèrent leur opposition à ses conseils « comme des guêpes qui vous bondissent soudain au visage » (*Poème* II, I, 11, v. 1686-1687 : *PG* 37, 1147 A).

5. Allusion à la légende des *Spartoi* (« les hommes semés »). Le Phénicien Cadmos, venu en Béotie, sema en terre les dents d'un dragon qu'il avait tué. Aussitôt surgirent des hommes tout armés. Grégoire évoquera cette même légende dans le *Discours* 43, 26 (Oraison funèbre de Basile) pour désigner certains évêques insuffisamment préparés à leurs fonctions (*PG* 36, 532 D).

γαγών, καὶ κολακείᾳ πλέον θηλύνας, καινὸν ἐργαστήριον ἀσεβείας ἐδημιούργησας, οὐκ ἀσόφως τὴν ἄνοιαν αὐτῶν ἐκκαρπούμενος ; Ἀντιλέγεις καὶ τούτοις ; Καὶ οὐδαμοῦ σοι τἄλλα ; Καὶ τὴν γλῶσσαν δεῖ δυναστεύειν πάντως, καὶ οὐ κατέχεις τὴν ὠδῖνα τοῦ λόγου ; Ἔχεις καὶ ἄλλας ὑποθέσεις πολλάς τε καὶ φιλοτίμους. Ἐκεῖ τρέψον μετὰ τοῦ χρησίμου τὴν νόσον.

10. Βάλλε μοι Πυθαγόρου τὴν σιωπήν, καὶ τοὺς κυάμους τοὺς Ὀρφικούς, καὶ τὴν περὶ τὸ « Αὐτὸς ἔφα » καινοτέραν ἀλαζονείαν · βάλλε μοι Πλάτωνος τὰς ἰδέας, καὶ τὰς μετενσωματώσεις καὶ περιόδους τῶν ἡμετέρων ψυχῶν, καὶ τὰς ἀναμνήσεις, καὶ τοὺς οὐ καλοὺς διὰ τῶν καλῶν σωμάτων ἐπὶ ψυχὴν ἔρωτας · Ἐπικούρου τὴν ἀθείαν καὶ τὰς ἀτόμους
C καὶ τὴν ἀφιλόσοφον ἡδονήν · Ἀριστοτέλους τὴν μικρολόγον

9, 13 καινὸν : κενὸν SPC ‖ 14 ἀσεβείας om. Maur.
10, 2 τὴν περὶ om. W ‖ τὸ : τοῦ DPC ‖ κενοτέραν P ‖ 3 εἰδέας A

---

1. Grégoire reprendra cette expression, quelques mois plus tard, dans le poème *Sur sa vie* ; elle servira alors à qualifier le Concile de Constantinople de 381, en faisant état des querelles entre les membres de ce Concile au sujet du schisme d'Antioche (*Poème* II, I, 11, v. 1682 : *PG* 37, 1146 A).

2. « Le reste », c'est-à-dire tout ce qui n'est pas la contradiction à nos paroles.

3. Pythagore prescrivait à ses disciples cinq ans de silence. Ne croyons pas que Grégoire désapprouvait le silence ; on lit dans le *Discours* 32, 14 : « Ne savez-vous pas quel don de Dieu est le silence? » (*PG* 36, 189 B 13-14) ; et lui-même passera le Carême de 382 dans un silence complet, à titre de mortification (*Lettres* 107-114, 116-119). S'il conseille de critiquer le silence de Pythagore, c'est que, pendant ce temps, on ne parlera pas indiscrètement de théologie.

4. On sait que Pythagore interdisait les fèves ; mais on connaît mal les rapports du pythagorisme et de l'orphisme, même après le livre de K. Kerenyi, *Pythagoras und Orpheus : Präludien zur eine Geschichte der Orphik und des Pythagoreismus*[3], Zurich 1950.

5. Formule qui servait d'argument péremptoire aux Pythagoriciens.

d'indigne du nom d'homme, comme un tas d'ordures dans un seul ravin; puis, les rendant plus efféminés par ta flatterie, pourquoi as-tu créé une nouvelle officine[1] d'impiété, exploitant non sans habileté leur folie ? Tu contredis encore ces paroles ? Et pour toi le reste n'est rien[2] ? Il faut absolument maîtriser ta langue, et tu ne retiens pas le discours que tu veux enfanter ? Tu as encore beaucoup d'autres nobles sujets de discussion; tourne avec profit ta maladie de ce côté.

10. Attaque-moi le silence de Pythagore[3], les fèves orphiques[4] et l'arrogance d'un nouveau genre à propos de la formule : « Il l'a dit[5] ». Attaque-moi les Idées de Platon[6], les passages en différents corps et les retours périodiques de nos âmes[7], les réminiscences[8] et les amours — qui n'ont rien de beau — suscitées dans l'âme par les beaux corps[9]; l'athéisme d'Épicure, ainsi que les atomes et le plaisir indigne d'un philosophe[10]; la providence mesquine

6. Le scholiaste Élie de Crète a bien vu en quoi consiste cette critique des Idées de Platon : pour ce philosophe, les Idées, exemplaires intelligibles des choses sensibles, sont en dehors de Dieu, et Dieu a créé le monde en regardant vers les Idées comme vers des archétypes (cf. *Timée* 29 a).

7. Le mot μετενσωμάτωσις n'est pas dans Platon ; il n'est signalé qu'à partir du IIIe siècle de notre ère (dans Hippolyte et Plotin notamment). Le passage fait allusion au mythe d'Er le Pamphylien, au Xe livre de la *République* (particulièrement 614 b - 616 b, 617 d - 621 b), ainsi qu'aux mythes du *Gorgias*, du *Phèdre* et du *Phédon*. La περίοδος est un « voyage » de mille ans (*République* 615 a), après lequel recommence le cycle des existences.

8. On sait que pour Platon la connaissance est une « réminiscence » (*Phédon* 72 e) de la vérité que l'âme a contemplée jadis ; mais elle l'a oubliée, car elle a bu l'eau du fleuve Amélès dans la plaine du Lèthè, avant de s'unir à un corps (*République* 621 a-b).

9. Allusion aux « mignons » (παιδικά) dont il est question dans plusieurs passages de Platon.

10. Épicure expliquait l'univers par les atomes et il plaçait le souverain bien dans le plaisir.

πρόνοιαν καὶ τὸ ἔντεχνον καὶ τοὺς θνητοὺς περὶ ψυχῆς λόγους καὶ τὸ ἀνθρωπικὸν τῶν δογμάτων · τῆς Στοᾶς τὴν ὀφρύν, τῶν Κυνῶν τὸ λίχνον τε καὶ ἀγοραῖον. Βάλλε μοι τὸ κενόν, τὸ πλῆρες, τῶν ληρημάτων ὅσα περὶ θεῶν ἢ θυσιῶν, περὶ εἰδώλων, περὶ δαιμόνων ἀγαθοποιῶν τε
25 A καὶ κακοποιῶν, ὅσα περὶ μαντείας, θεαγωγίας, ψυχαγωγίας, ἄστρων δυνάμεως τερατεύονται. Εἰ δὲ σὺ ταῦτα μὲν ἀπαξιοῖς λόγου, ὡς μικρά τε καὶ πολλάκις ἐληλεγμένα, περὶ δὲ τὰ σὰ στρέφῃ, καὶ ζητεῖς τὸ ἐν τούτοις φιλότιμον, ἐγώ σοι κἀνταῦθα παρέξομαι πλατείας ὁδούς. Φιλοσόφει μοι περὶ κόσμου ἢ κόσμων, περὶ ὕλης, περὶ ψυχῆς, περὶ λογικῶν φύσεων βελτιόνων τε καὶ χειρόνων, περὶ ἀναστάσεως, κρίσεως, ἀνταποδόσεως, Χριστοῦ παθημάτων. Ἐν τούτοις γὰρ καὶ τὸ ἐπιτυγχάνειν οὐκ ἄχρηστον, καὶ τὸ διαμαρτάνειν

10, 11 κενὸν : καινὸν D || ληρη]μάτων — ὁδούς l. 17 evanuerunt in A || 11-12 περὶ θεῶν ἢ θυσιῶν : περὶ θεῶν περὶ θυσιῶν DP περὶ θυσιῶν S || θεῶν ἢ om. Migne || 12 ἀγαθοποιῶν : ἀγαθῶν QWSDPC || 14 δυνάμεως : δυνάμεων DP^{ac} || τερατεύοντας S || 16 τούτοις : λόγοις S || 17 κἀνταῦθα : κἀντεῦθεν B || παρέξομαι : παρέξω B

---

1. Pour Aristote, le monde est éternel ; Dieu ne s'en occupe pas et n'agit sur lui que par attrait.

2. Aristote est le théoricien par excellence de la rhétorique. Grégoire, pour les besoins de la cause, songe seulement ici au mal que peut faire la rhétorique, si elle est mise au service de l'erreur.

3. Litt. : « les discours mortels sur l'âme ». Hypallage.

4. Ὀφρύς « sourcil » désigne au figuré le dédain. Grégoire emploie volontiers le mot dans ce sens (cf. *Lettres* 173, 7 ; 176, 6 ; 204, 6).

5. L'avidité est une allusion — un peu inattendue — à la célèbre besace des Cyniques. On sait que Diogène vivait d'aumônes.

6. Notions chères à Démocrite (cf. PLUTARQUE, *Moralia* 1110 f).

7. Cette énumération d'une série de questions libres doit être bien comprise. Grégoire ne veut pas dire que la résurrection ou les souffrances du Christ, par exemple, n'auraient rien à voir avec la foi. Sa pensée est plutôt que, sur ces points, tout n'est pas défini, ou plus précisément que tout n'est pas parfaitement explicite dans l'Écriture. On est donc légitimement enclin à vouloir, par la réflexion, élucider ces problèmes. Le faire, ce sera utile, puisque cela manifestera l'intelligibilité de la Révélation. Mal le faire, cela ne présentera pas d'inconvénient majeur. Pourquoi? On penserait à une réflexion du type : après tout, ces questions sont très secondaires. Mais Grégoire veut sans doute dire autre chose ; il pense vraisemblablement : une erreur en ces domaines n'est pas une hérésie ; elle n'est pas un choix dans le donné révélé, qui prive celui-ci de son véritable sens ; elle est une hypothèse explicative malencontreuse. Il semble bien, en tout cas, que Grégoire ait été ainsi compris par les moines origénistes qui citaient le § 10 de ce discours 27 pour montrer le bien fondé et le caractère traditionnel de leur esprit de libre recherche (cf. A. GUILLAUMONT. *Les « Kephalaia gnostica » d'Évagre le Pontique*, *Patristica Sorbonensia* 5, Paris 1962, p. 160-162). Quant à l'origine de cette position, c'est sans doute la fameuse préface du *De Principiis* d'ORIGÈNE (*GCS*, ed. Koetschau, *PG* 11, 115-121).

d'Aristote[1], sa subtilité[2], ses discours sur l'âme mortelle[3] et la caractère humain de ses doctrines ; la gravité hautaine[4] du Portique ; l'avidité et le vagabondage des Cyniques[5]. Attaque-moi le vide et le plein[6] et, parmi leurs radotages, toutes leurs duperies sur les dieux ou les sacrifices, sur les idoles, sur les démons bienfaisants et malfaisants, sur la divination, l'évocation des dieux, l'évocation des âmes, la puissance des astres. Si tu trouves que tout cela est indigne de ta parole, que ce sont des petites choses dont on a souvent fait justice; si tu te retournes vers ce qui te concerne et que tu y cherches un noble sujet, je te présenterai là aussi de larges « voies ». Discute-moi sur le monde ou les mondes, sur la matière, sur l'âme, sur les natures raisonnables bonnes et mauvaises, sur la résurrection, le jugement, la rétribution, les souffrances du Christ. En ce domaine, la réussite n'est pas sans utilité et l'échec est sans danger[7]. Et nous rencontre-

ἀκίνδυνον. Θεῷ δὲ ἐντευξόμεθα, νῦν μὲν ὀλίγα, μικρὸν δὲ ὕστερον ἴσως τελεώτερον, ἐν αὐτῷ Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν, ᾧ · « ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας[a] ». Ἀμήν.

10, 22-23 δ' ὕστερον PC || In fine : Πρὸς Εὐνομιανοὺς προδιάλεξις B Πρὸς Εὐνομιανοὺς στίχοι CO D Πρὸς Εὐνομιανοὺς καὶ περὶ θεολογίας προδιάλεξις P ἐνταῦθα τέλος τῆς πρώτης βίβλου τοῦ θεολόγου C

rons Dieu, maintenant d'une manière partielle, mais un peu plus tard peut-être d'une manière plus complète, dans le Christ Jésus lui-même, notre Seigneur, à qui est « la gloire pour les siècles[a] ». Amen.

10. a. Apoc. 1, 6.

25 C

Περὶ θεολογίας

1. Ἐπειδὴ ἀνεκαθήραμεν τῷ λόγῳ τὸν θεολόγον, οἷόν τε εἶναι χρὴ διελθόντες, καὶ οἷστισι φιλοσοφητέον, καὶ ἡνίκα, καὶ ὅσον· — ὅτι ὡς οἷόν τε καθαροῖς, ἵνα φωτὶ καταλαμβάνηται φῶς· καὶ τοῖς ἐπιμελεστέροις, ἵνα μὴ ἄγονος ᾖ εἰς ἄγονον χώραν ἐμπίπτων ὁ λόγος[a]· καὶ ὅταν γαλήνην ἔχωμεν ἔνδον ἀπὸ τῆς ἔξω περιφορᾶς, ὥστε μή, καθάπερ οἱ λυσσῶντες, τῷ πνεύματι διακόπτεσθαι· καὶ ὅσον ἐχωρήσαμεν, ἢ χωρούμεθα· — ἐπειδὴ ταῦτα οὕτω, καὶ « ἐνεώσαμεν » ἑαυτοῖς θεῖα « νεώματα[b] », ὥστε μὴ « σπείρειν ἐπ' ἀκάνθαις[c] », καὶ « τὸ πρόσωπον τῆς γῆς ὡμαλίσαμεν[d] », τῇ Γραφῇ τυπωθέντες τε καὶ τοπώσαντες[e]·
D φέρε, τοῖς τῆς θεολογίας ἤδη προσβῶμεν λόγοις, προστησάμενοι τοῦ λόγου τὸν Πατέρα, καὶ τὸν Υἱόν, καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, περὶ ὧν ὁ λόγος, ὥστε τὸν μὲν εὐδοκεῖν, τὸν δὲ συνεργεῖν, τὸ δὲ ἐμπνεῖν· μᾶλλον δὲ μίαν ἐκ τῆς μιᾶς

Titulus Περὶ θεολογίας : Τοῦ αὐτοῦ praemis. VP κ' add. B β' add. T λόγος β' add. SP λεχθεὶς ἐν Κωνσταντινουπόλει add. QP Ἐρρήθη ἐν Κωνσταντινουπόλει praemis. D

Hanc orationem omisit C.

1, 1 Ἐπειδὴ : Ἐπεὶ δὲ WS || 3 καθαρὸν Maur. || 3-4 ἵνα — ἐπιμελεστέροις om. Q[ac] || 7 λυσσῶντες : λυττῶντες BT Maur. || 8 ἐπειδὴ : ἐπεὶ δὲ SD (corr. marg.) || οὕτως P || 10 ἐπ' : ἐν P || 11 τε om. P || 12 τῆς om. AQBP || ἤδη post προσβῶμεν add. S || 13-14 τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον : τὸ ἅγιον Πνεῦμα S || 15 μιᾶς τῆς P.

---

1. a. Matth. 13, 5-6 et parallèles. b. Jér. 4, 3. c. Ibid. et cf. Matth. 13, 7 et parallèles. d. Is. 28, 25. e. Cf. Sag. 13, 13.

DISCOURS 28

Deuxième Discours théologique

Sur la théologie

1. Puisque nous avons purifié par notre discours le théologien[1] en exposant ce qu'il doit être, et devant qui, à quel moment et jusqu'où il faut discuter — devant des gens aussi purs que possible afin que la lumière saisisse la lumière, devant les gens les plus attentifs pour que la parole ne soit pas stérile en tombant dans une terre stérile[a], au moment où nous avons le calme intérieurement, loin du tourbillon de l'extérieur, de façon à ne pas perdre le souffle comme ceux qui sont atteints de la rage, et jusqu'au point où nous comprenons et sommes compris —; puisqu'il en est ainsi, puisque nous avons « défriché les jachères[b] » divines en nous-mêmes, de façon à ne pas « semer sur des épines[c] », et que nous avons « aplani la face de la terre[d] » en nous modelant et en modelant[e] les autres par l'Écriture, allons, arrivons maintenant aux discours de la « théologie[2] ». Plaçons en tête de ce discours le Père, le Fils et l'Esprit-Saint qui en sont le sujet : que le premier nous soit bienveillant, que le second nous assiste, que le troisième nous inspire, ou plutôt que de l'unique divinité nous vienne

1. Cf. *Discours* 27, 7 début.
2. Rappelons que la « théologie » au sens propre est, pour les Pères, l'exposé de la doctrine sur Dieu considéré en lui-même, soit dans son unité, soit dans sa trinité.

28 A θεότητος γενέσθαι τὴν ἔλλαμψιν ἑνικῶς διαιρουμένην, καὶ συναπτομένην διαιρέτως, ὃ καὶ παράδοξον.

2. Ἀνιόντι δέ μοι προθύμως ἐπὶ τὸ ὄρος[a], ἢ τό γε ἀληθέστερον εἰπεῖν, προθυμουμένῳ τε ἅμα καὶ ἀγωνιῶντι, τὸ μὲν διὰ τὴν ἐλπίδα, τὸ δὲ διὰ τὴν ἀσθένειαν, ἵνα τῆς νεφέλης[b] εἴσω γένωμαι, καὶ Θεῷ συγγένωμαι — τοῦτο γὰρ κελεύει Θεός[c] —, εἰ μέν τις Ἀαρών[d], συνανίτω καὶ στηκέτω πλησίον, κἂν ἔξω μένειν τῆς νεφέλης δέῃ, τοῦτο
B δεχόμενος. Εἰ δέ τις Ναδάβ, ἢ Ἀβιούδ, ἢ τῆς γερουσίας[e], ἀνίτω μέν, ἀλλὰ στηκέτω πόρρωθεν[f], κατὰ τὴν ἀξίαν τῆς καθάρσεως. Εἰ δέ τις τῶν πολλῶν καὶ ἀναξίων ὕψους τοιούτου καὶ θεωρίας, εἰ μὲν ἄναγνος πάντη, μηδὲ προσίτω, οὐ γὰρ ἀσφαλές[g] · εἰ δὲ πρόσκαιρα γοῦν ἡγνισμένος, κάτω μενέτω, καὶ μόνης ἀκουέτω τῆς φωνῆς καὶ τῆς σάλπιγγος, τῶν ψιλῶν τῆς εὐσεβείας ῥημάτων · καπνιζόμενόν τε τὸ ὄρος βλεπέτω καὶ καταστραπτόμενον[h], ἀπειλήν τε ὁμοῦ καὶ θαῦμα τοῖς ἀνιέναι μὴ δυναμένοις. Εἰ δέ τις θηρίον ἐστὶ πονηρὸν καὶ ἀνήμερον καὶ ἀνεπίδεκτον πάντη λόγων θεωρίας καὶ θεολογίας, μὴ ἐμφωλευέτω ταῖς ὕλαις κακούργως καὶ κακοηθῶς, ἵνα τινὸς λάβηται δόγματος ἢ ῥήματος, ἀθρόως προσπηδῆσαν, καὶ σπαράξῃ « τοὺς ὑγιαίνοντας λόγους[i] »
C ταῖς ἐπηρείαις, ἀλλ' ἔτι πόρρωθεν στηκέτω, καὶ ἀποχωρείτω τοῦ ὄρους, ἢ λιθοβοληθήσεται[j], καὶ συντριβήσεται[k], καὶ « ἀπολεῖται κακὸς κακῶς[l] » · λίθοι γὰρ τοῖς θηριώδεσι οἱ ἀληθεῖς λόγοι καὶ στερροί. Εἴτε « πάρδαλις » εἴη, συναποθνησκέτω « τοῖς ποικίλμασιν[m] » · εἴτε « λέων » ἁρπάζων

2, 2 ἀληθέστερον : ἀληθές D || 3 ἀσθένειαν : ἀλήθειαν A[ac] (marg. ἀσθήνειαν) Q[ac] (ἀσθένειαν marg. cum γράφεται) W[pc]V || 5 συνανείτω A || 7-9 Ναδὰβ— τις om. W || 8 ἀνείτω A || 10 μηδὲ προσίτω : μηδὲν προσείτω A || 13 τε om. AQBWSD || 17 ἐμφολευέτω SD || 18 ῥήματος ἢ δόγματος S || 19 προσπιδῆσαν S || 20 στηκέτω πόρρωθεν S || ἀποχωρήτω D || 22 κακῶς κακός BVT Maur.

2. a. Cf. Ex. 19, 20 ; 24, 9.15. b. Cf. Ex. 24, 18. c. Cf. Ex. 24, 12. d. Cf. Ex. 19, 24 ; 24, 9. e. Cf. Ex. 24, 2.9-10. f. Cf. Ex. 24, 1.14. g. Cf. Ex. 19, 12. h. Cf. Ex. 19, 16-20.

une illumination unique, distincte dans l'union et réunie dans la distinction, chose extraordinaire !

2. Je gravis la montagne[a] avec empressement ou, pour dire plus vrai, avec empressement et en même temps avec angoisse : l'un, à cause de mon espérance, l'autre, à cause de ma faiblesse; c'est pour entrer dans la nuée[b] et me trouver avec Dieu, car Dieu l'ordonne[c]. S'il y a un Aaron[d], qu'il monte avec moi et se tienne à proximité, acceptant, s'il le faut, de rester hors de la nuée. S'il y a un Nadab ou un Abiud ou l'un des vieillards[e], qu'il monte — toutefois, qu'il se tienne à distance[f], selon la valeur de sa purification. S'il y a quelqu'un de la foule et de ceux qui sont indignes d'une telle hauteur et d'une telle contemplation, et s'il est absolument impur, qu'il n'approche pas, car ce n'est pas sûr[g]; s'il est au moins momentanément pur, qu'il reste en bas, qu'il entende seulement la voix, la trompette et les simples mots de la piété, et qu'il regarde la montagne fumante et brillante d'éclairs[h] — menace et aussi objet d'admiration pour ceux qui ne peuvent monter. Si quelqu'un est une bête méchante, cruelle, absolument incapable d'accepter les paroles de la contemplation et de la théologie, qu'il ne se dissimule pas, sournois et malfaisant, dans les forêts, pour en bondir soudain, s'emparer de quelque doctrine ou de quelque mot et déchirer par ses calomnies « les paroles saines[i] »; qu'il se tienne encore plus loin et qu'il s'éloigne de la montagne, ou bien il sera lapidé[j], broyé[k] et « il périra misérablement, ce misérable[l] », car les paroles vraies et solides sont des pierres[1] pour ceux qui ressemblent aux bêtes. Si c'est un « léopard », qu'il meure avec « ses taches[m] ! » De même,

i. Tite 2, 8. j. Ex. 19, 13. k. Lév. 11, 33. l. Matth. 21, 41. m. Jér. 13, 23.

1. Cf. *Discours* 31, 1.

καὶ « ὠρυόμενος » καὶ « ζητῶν ἥντινα βρῶσιν[n] » ποιήσεται τῶν ἡμετέρων ψυχῶν ἢ λέξεων · εἴτε « σῦς καταπατῶν » τοὺς καλούς τε καὶ διαυγεῖς « μαργαρίτας[o] » τῆς ἀληθείας · εἴτε « λύκος Ἀραβικὸς[p] » καὶ ἀλλόφυλος, ἢ καὶ τούτων ὀξύτερος τοῖς σοφίσμασιν · εἴτε « ἀλώπηξ », δολερά τις ψυχὴ καὶ ἄπιστος, καὶ ἄλλοτε ἄλλη τοῖς καιροῖς καὶ ταῖς χρείαις συμμορφουμένη, ἣν νεκρὰ τρέφει καὶ ὀδωδότα σώματα, ἢ « ἀμπελῶνες μικροί[q] », « τῶν μεγάλων[r] » διαπεφευγότων · εἴτε τι ἄλλο τῶν ὠμοβόρων, καὶ ἀποβλήτων
D τῷ νόμῳ, καὶ οὐ καθαρῶν[s] εἰς βρῶσίν τε καὶ ἀπόλαυσιν. Βούλεται γὰρ τούτων ἀποχωρήσας ὁ λόγος οὕτω πλαξὶ στερραῖς καὶ λιθίναις ἐγγράφεσθαι[t], καὶ ταύταις ἀμφοτέρωθεν, διά τε τὸ φαινόμενον τοῦ νόμου καὶ τὸ κρυπτόμενον · τὸ μὲν τοῖς πολλοῖς καὶ κάτω μένουσι, τὸ δὲ τοῖς ὀλίγοις καὶ ἄνω φθάνουσιν.

29 A **3.** Τί τοῦτο ἔπαθον, ὦ φίλοι καὶ μύσται καὶ τῆς ἀληθείας συνερασταί ; Ἔτρεχον μὲν ὡς Θεὸν καταληψόμενος, καὶ οὕτως ἀνῆλθον ἐπὶ τὸ ὄρος, καὶ τὴν νεφέλην διέσχον, εἴσω γενόμενος ἀπὸ τῆς ὕλης καὶ τῶν ὑλικῶν, καὶ εἰς ἐμαυτὸν ὡς οἷόν τε συστραφείς. Ἐπεὶ δὲ προσέβλεψα, μόλις εἶδον Θεοῦ τὰ ὀπίσθια[a] · καὶ τοῦτο τῇ πέτρᾳ σκεπασθείς[b], τῷ σαρκωθέντι δι' ἡμᾶς[c] Λόγῳ[d] · καὶ μικρὸν διακύψας, οὐ τὴν πρώτην τε καὶ ἀκήρατον φύσιν, καὶ ἑαυτῇ, λέγω δὴ τῇ Τριάδι, γινωσκομένην, καὶ ὅση τοῦ πρώτου καταπετάσματος εἴσω μένει καὶ ὑπὸ τῶν χερουβὶμ συγκαλύπτεται[e], ἀλλ' ὅση

2, 25 ποιήσηται AW ‖ 33 ὁμοβόρων D ‖ 33-34 ἀποβλήτων τῷ νόμῳ om. S[ac] ‖ 36 καὶ[1] om. P.

3, 2 Ἔτρεχον : Εἶχον AQBVTS[pc]D (marg. Ἔτρεχον) ‖ 7 Θεῷ post ἡμᾶς add. S[ac]DP

---

2. n. I Pierre 5, 8. o. Matth. 7, 6. p. Hab. 1, 8 (LXX). q. Cant. 2, 15. r. Cf. Ps. 79, 9-12. s. Gen. 7, 2.3.8. t. Ex. 31, 18.

3. a. Ex. 33, 23. b. Ex. 33, 22. c. Cf. I Cor. 10, 4. d. Jn 1, 14. e. Ex. 26, 31-33 ; 36, 35-36.

si c'est un « lion » rapace et « rugissant » et « cherchant ce qu'il dévorera[n] » dans nos âmes et nos expressions; si c'est « un porc qui foule aux pieds » les belles et brillantes « pierres précieuses[o] » de la vérité; si c'est un « loup d'Arabie[p] » et venu d'ailleurs[1], ou encore plus mordant que ceux d'ici par les sophismes; si c'est un « renard », âme rusée et perfide, qui prend tantôt une forme, tantôt une autre suivant les circonstances ou les besoins, lui que nourrissent des corps morts et puants ou des « petites vignes[q] », car « les grandes[r] » se dérobent à lui; et de même, tout autre parmi les animaux mangeurs de chair crue, qui sont rejetés par la Loi et qui ne sont pas purs[s] pour la nourriture et l'usage. Car notre discours, se tenant à distance de ceux-là, veut être écrit sur des tables dures et en pierre[t], et sur leurs deux faces à cause de la partie visible de la Loi et de sa partie cachée : l'une est pour le grand nombre et pour ceux qui restent en bas, l'autre, pour le petit nombre et pour ceux qui parviennent en haut.

3. Que m'est-il arrivé, mes amis qui êtes initiés et épris avec moi de la vérité? Je courais pour atteindre Dieu; j'avais ainsi gravi la montagne, j'avais pénétré dans la nuée en me mettant intérieurement loin de la matière et des choses matérielles et en me concentrant en moi-même autant qu'il est possible; et, lorsque j'ai regardé, à peine ai-je vu Dieu par derrière[a], et encore j'étais abrité par le rocher[b], par le Verbe[c] fait chair[d] à cause de nous. Et en me penchant un peu j'ai vu non pas la nature première et sans mélange, connue d'elle-même — je veux dire de la Trinité — et tout ce qui en demeure derrière le premier voile et se trouve couvert par les Chérubins[e], mais seule-

1. L'adjectif employé ici dans le texte grec est appliqué dans la Bible aux Philistins (*Jug.* 10, 6 etc.).

τελευταία καὶ εἰς ἡμᾶς φθάνουσα. Ἡ δέ ἐστιν, ὅσα ἐμὲ γινώσκειν, ἡ ἐν τοῖς κτίσμασι καὶ τοῖς ὑπ' αὐτοῦ προβεβλη-
B μένοις καὶ διοικουμένοις μεγαλειότης, ἤ, ὡς ὁ θεῖος Δαυὶδ ὀνομάζει, « μεγαλοπρέπεια[f] ». Ταῦτα γὰρ Θεοῦ τὰ ὀπίσθια[g], ὅσα μετ' ἐκεῖνον ἐκείνου γνωρίσματα[h], ὥσπερ αἱ καθ' ὑδάτων ἡλίου σκιαὶ καὶ εἰκόνες ταῖς σαθραῖς ὄψεσι παραδεικνῦσαι τὸν ἥλιον, ἐπεὶ μὴ αὐτὸν προσβλέπειν οἷόν τε, τῷ ἀκραιφνεῖ τοῦ φωτὸς νικῶντα τὴν αἴσθησιν. Οὕτως οὖν θεολογήσεις, κἂν ἧς Μωσῆς καὶ « Φαραὼ Θεός[i] », κἂν « μέχρι τρίτου » κατὰ τὸν Παῦλον « οὐρανοῦ » φθάσῃς, καὶ ἀκούσῃς « ἄρρητα ῥήματα[j] », κἂν ὑπὲρ ἐκεῖνον γένῃ, ἀγγελικῆς τινος ἢ ἀρχαγγελικῆς στάσεώς τε καὶ τάξεως. Κἂν γὰρ οὐράνιον ἅπαν, κἂν ὑπερουράνιόν τι, καὶ πολὺ τὴν φύσιν ὑψηλότερον ἡμῶν ᾖ, καὶ ἐγγυτέρω Θεοῦ, πλέον ἀπέχει Θεοῦ καὶ τῆς τελείας καταλήψεως, ἢ ὅσον ἡμῶν ὑπεραίρει τοῦ συνθέτου καὶ ταπεινοῦ καὶ κάτω βρίθοντος κράματος.

C **4.** Ἀρκτέον οὖν οὕτω πάλιν · Θεὸν νοῆσαι μὲν χαλεπόν, φράσαι δὲ ἀδύνατον, ὥς τις τῶν παρ' Ἕλλησι θεολόγων

3, 19 Μωσῆς : Μωϋσῆς AQVSP Maur. ‖ τοῦ post καὶ add. DP ‖ 20 οὐρανοῦ κατὰ τὸν Παῦλον DP ‖ 21 ἐκεῖνον : ἐκείνους QD Maur. ‖ τινος om. P ‖ 21-22 ἢ ἀρχαγγελικῆς om. S[ac]P ‖ 22 ἠξιωμένος post τάξεως add. S Maur. ‖ γὰρ om. B ‖ 22-23 Κἂν ... κἂν : Καὶ ... καὶ W[pc] ‖ 23 κἂν : καὶ P ‖ 24 ἀπέχει : -χη BD
4, 1 οὕτω : τοῦτο AD ‖ 2 ὥς τις : ὅστις D

3. f. Ps. 8, 2. g. Ex. 33, 23. h. Ex. 33, 22-23. i. Ex. 7, 1. j. II Cor. 12, 2-4.

1. Expressions à rapprocher de celles de Platon dans l'allégorie de la caverne (*République* VII, 514 a - 517 a, particulièrement 516 a).
2. Le parallélisme entre les § 2 et 3 du *Discours* 28 et *La Vie de Moïse* de Grégoire de Nysse est tout à fait remarquable (voir *SC* 1[ter], *La vie de Moïse* 2, 152-166, p. 202-213). Dans les deux cas, la montagne à gravir est celle de la connaissance de Dieu ; Moïse est le symbole du théologien , et tout ce qui lui arrive au cours de son ascension (ἱστορία) donne lieu à une interprétation spirituelle (θεωρία). L'essentiel pour la compréhension des Discours théologiques, c'est de saisir la parfaite similitude en profondeur qu'il y a entre les deux ouvrages dans la définition de la connaissance de Dieu. « Je courais pour atteindre Dieu, dit Grégoire de Nazianze ; j'avais ainsi gravi la montagne, j'avais pénétré dans la nuée en me mettant intérieurement loin de la matière et des choses matérielles et en me concentrant autant qu'il est possible ; et lorsque j'ai regardé, à peine ai-je vu Dieu par derrière, et encore j'étais abrité par le rocher, par le Verbe qui s'est fait chair à cause de nous » (*Discours* 28, 3). Écoutons Grégoire de Nysse : « Ayant laissé toutes les apparences, non seulement ce que perçoivent les sens, mais ce que l'intelligence croit voir, il va toujours plus à l'intérieur, jusqu'à ce qu'il pénètre, par l'effort de l'esprit, jusqu'à l'Invisible et à l'Inconnaissable, et là il voie Dieu » (*La vie de Moïse* 2, 163, p. 211).

ment ce qui est à l'extrémité et arrive jusqu'à nous. C'est, autant que je sache, la grandeur de Dieu dans les créatures et dans les choses produites et gouvernées par lui ou, comme l'appelle le divin David, sa « magnificence[f] ». Voilà ce que l'on voit de Dieu par derrière[g], ce que l'on reconnaît de lui après son passage[h], comme les ombres du soleil sur les eaux et les images de cet astre représentent le soleil pour les yeux malades, puisqu'il n'est pas possible de le regarder lui-même : la pureté de sa lumière triomphe de nos sens[1]. C'est donc ainsi que tu traiteras de la théologie, même si tu es un Moïse et « un dieu pour le Pharaon[i] », même si tu es parvenu, comme Paul, « jusqu'au troisième ciel » et si tu as entendu « des paroles ineffables[j] », même si tu es au-dessus de lui, dans une situation et un rang d'ange, en quelque sorte, ou d'archange! Car tout être, même céleste, même supracéleste, bien qu'il soit beaucoup plus élevé que nous par sa nature et plus près de Dieu, est plus loin de Dieu et de sa compréhension parfaite qu'il n'est au-dessus de nous, mélange complexe, bas et penchant vers la terre[2].

4. Il faut donc repartir de la manière que voici : comprendre Dieu est difficile, mais l'exprimer est impossible; c'est ce qu'a enseigné un des « théologiens » chez

ἐφιλοσόφησεν, — οὐκ ἀτέχνως ἐμοὶ δοκεῖν, ἵνα καὶ κατειληφέναι δόξῃ τὸ χαλεπὸν εἰπεῖν, καὶ διαφύγῃ τῷ ἀνεκφράστῳ τὸν ἔλεγχον. Ἀλλὰ φράσαι μὲν ἀδύνατον, ὡς ὁ ἐμὸς λόγος, νοῆσαι δὲ ἀδυνατώτερον. Τὸ μὲν γὰρ νοηθὲν τάχα ἂν λόγος δηλώσειεν, εἰ καὶ μὴ μετρίως, ἀλλ' ἀμυδρῶς γε, τῷ μὴ
32 A πάντῃ τὰ ὦτα διεφθαρμένῳ καὶ νωθρῷ τὴν διάνοιαν. Τὸ δὲ τοσοῦτον πρᾶγμα τῇ διανοίᾳ περιλαβεῖν πάντως ἀδύνατον καὶ ἀμήχανον, μὴ ὅτι τοῖς καταβεβλακευμένοις, καὶ κάτω νεύουσιν, ἀλλὰ καὶ τοῖς λίαν ὑψηλοῖς τε καὶ φιλοθέοις, καὶ ὁμοίως πάσῃ γεννητῇ φύσει, καὶ οἷς ὁ ζόφος οὗτος ἐπιπροσθεῖ καὶ τὸ παχὺ τοῦτο σαρκίον πρὸς τὴν τοῦ ἀληθοῦς κατανόησιν. Οὐκ οἶδα δέ, εἰ μὴ καὶ ταῖς ἀνωτέρω καὶ νοεραῖς φύσεσιν, αἳ διὰ τὸ πλησίον εἶναι Θεοῦ, καὶ ὅλῳ τῷ φωτὶ καταλάμπεσθαι τυχὸν ἂν καὶ τρανοῖντο, εἰ καὶ μὴ πάντῃ, ἀλλ' ἡμῶν γε τελεώτερόν τε καὶ ἐκτυπώτερον, καὶ ἄλλων ἄλλαι πλεῖον ἢ ἔλαττον, κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς τάξεως.

B **5.** Τοῦτο μὲν οὖν ἐνταῦθα κείσθω · τὸ δὲ ἡμέτερον, οὐχ « ἡ εἰρήνη τοῦ Θεοῦ » μόνον « ὑπερέχει πάντα νοῦν[a] » καὶ κατάληψιν, οὐδὲ ὅσα τοῖς δικαίοις ἐστὶν ἐν ἐπαγγελίαις ἀποκείμενα, τὰ μήτε ὀφθαλμοῖς ὁρατά, μήτε ὠσὶν ἀκουστά, μήτε διανοίᾳ θεωρητά[b], κατὰ μικρὸν γοῦν, οὐδὲ ἡ τῆς κτίσεως ἀκριβὴς κατανόησις — καὶ γὰρ καὶ ταύτης πείσθητι

4, 3 δοκεῖν : δοκεῖ BVT Maur. ‖ 3-4 ἵνα — εἰπεῖν om. S^{ac} ‖ 4 τὸ : τῷ AQWVD ‖ 6 μὲν om. QBWV ‖ 7 καὶ μὴ : μὴ καὶ B ‖ 8 διεφθαρμένῳ τὰ ὦτα S ‖ 9 τοσοῦτον : τοσοῦτο QBDP Maur. ‖ 9-10 ἀμνήχανον καὶ ἀδύνατον S ‖ 10 κατεβλακευμένοις ABWD ‖ 12 γενητῇ BTP ‖ 17 τε om. AWV ‖ 18 πλεῖον : πλέον S
5, 3 οὐδ' TSDP ‖ 5 οὐδ' DP

5. a. Phil. 4, 7. b. I Cor. 2, 9.

1. Platon dans le *Timée* 28 c. Cette référence à Platon est couramment utilisée dans la littérature chrétienne antique. On la trouve chez les apologistes, de Justin à Théodoret. Tout semble indiquer, d'ailleurs, que la formule était lue dans des florilèges (cf. A. J. Festu-

les Grecs[1], non sans habileté, je crois : il semblait ainsi avoir compris ce qu'il est difficile de dire, et il évitait les reproches, puisque c'est inexprimable. Au contraire, exprimer Dieu, c'est impossible, à mon avis, et le comprendre, c'est plus impossible. Car ce que l'on a compris, la parole peut l'expliquer, sans doute, sinon d'une façon suffisante, du moins obscurément, à celui qui n'a pas des oreilles totalement endommagées et une intelligence entièrement défectueuse. D'ailleurs, saisir par la pensée une telle réalité, c'est absolument impossible et irréalisable non seulement pour ceux qui croupissent dans l'indolence et qui s'inclinent vers la terre, mais même pour ceux qui ont le plus d'élévation et d'amour de Dieu; de même aussi pour toute nature engendrée[2], c'est-à-dire ceux pour lesquels les ténèbres d'ici-bas et l'épaisseur de cette misérable chair interceptent la connaissance du vrai. Et je ne sais s'il n'en est pas ainsi même pour les natures plus hautes, les natures spirituelles; elles sont proches de Dieu et en reçoivent pleine lumière, peut-être sont-elles éclairées sinon entièrement, au moins d'une manière plus complète et plus marquée que nous, et les unes plus, les autres moins, à proportion de leur rang.

5. Que cette question en reste donc là! Quant à notre sujet, ce n'est pas « la paix de Dieu » seulement — elle « surpasse toute intelligence[a] » et toute connaissance —; ce n'est pas tout ce qui est réservé aux justes dans les promesses : les choses qui ne sont pas vues par les yeux, ni entendues par les oreilles, ni contemplées par la pensée[b] — sinon un peu —; ce n'est pas la connaissance exacte de la création — sois convaincu que tu en as seulement les

gière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, IV. *Le Dieu inconnu et la gnose*, Paris 1954, p. 92-94), ce qui ouvrait la voie à des interprétations variées.

2. Comprenons : tout être lié à la matière ; la génération est à entendre ici au sens matériel.

τὰς σκιὰς ἔχειν μόνον, ὅταν ἀκούσῃς · « Ὄψομαι τοὺς οὐρανούς, ἔργα τῶν δακτύλων σου, σελήνην καὶ ἀστέρας[c] » καὶ τὸν ἐν αὐτοῖς πάγιον λόγον · ὡς οὐχὶ νῦν ὁρῶν, ὀψόμενος δὲ ἔστιν ὅτε · — ἀλλὰ πολὺ πρὸ τούτων ἡ ὑπὲρ ταῦτα, καὶ ἐξ ἧς ταῦτα, φύσις ἄληπτός τε καὶ ἀπερίληπτος · λέγω δέ, οὐχ ὅτι ἔστιν, ἀλλ' ἥτις ἐστίν. Οὐ γὰρ « κενὸν τὸ κήρυγμα ἡμῶν, οὐδὲ ματαία ἡ πίστις ἡμῶν[d] », οὐδὲ
C τοῦτό ἐστιν ὃ δογματίζομεν — μὴ πάλιν τὴν εὐγνωμοσύνην ἡμῶν « ἀθείας » λάβῃς ἀρχὴν καὶ « συκοφαντίας », καὶ κατεπαρθῇς ὡς ὁμολογούντων τὴν ἄγνοιαν. Πλεῖστον γὰρ διαφέρει τοῦ εἶναί τι πεπεῖσθαι τὸ τί ποτέ ἐστι τοῦτο εἰδέναι.

6. Τοῦ μὲν γὰρ εἶναι Θεόν, καὶ τὴν πάντων ποιητικήν τε καὶ συνεκτικὴν αἰτίαν, καὶ ὄψις διδάσκαλος, καὶ ὁ φυσικὸς νόμος · ἡ μὲν τοῖς ὁρωμένοις προσβάλλουσα, καὶ πεπηγόσι καλῶς καὶ ὁδεύουσι, καὶ ἀκινήτως, ἵν' οὕτως εἴπω, κινουμένοις καὶ φερομένοις · ὁ δὲ διὰ τῶν ὁρωμένων καὶ τεταγμένων τὸν ἀρχηγὸν τούτων συλλογιζόμενος. Πῶς γὰρ ἂν καὶ ὑπέστη τόδε τὸ πᾶν, ἢ συνέστη, μὴ Θεοῦ τὰ πάντα καὶ οὐσιώσαντος καὶ συνέχοντος ; Οὐδὲ γὰρ κιθάραν τις

5, 10 δ' P ‖ καὶ post πολὺ add. W ‖ 13 οὐδὲ[a] : οὐ S ‖ 17 ποτ' B ‖ ἐστιν QBP
6, 3 προβάλλουσα P ‖ 4 ἵν' : ἵνα QBWT Maur. ‖ 7 τόδε om. S[ac]

5. c. Ps. 8, 4. d. I Cor. 15, 14.

1. Les mots « athéisme » et « ruse de sycophante » ont été mis entre guillemets, parce qu'ils sont évidemment le rappel d'un reproche venant des hérétiques : contrairement à la prétention d'Eunome de comprendre et d'expliquer ce qu'est Dieu, Grégoire et les théologiens orthodoxes disent qu'on peut savoir que Dieu existe, mais non pas comprendre ce qu'il est ; d'où l'occasion pour les hérétiques d'accuser leurs adversaires de ne pas croire en Dieu. Sur la connaissance de Dieu selon Grégoire, et en particulier d'après le *Discours* 28, voir J. Plagnieux, *S. Grégoire de Nazianze, théologien*, p. 278-287 ; citons quelques passages : « ...sur la démonstrabilité de l'existence divine, Grégoire s'offre au Concile du Vatican comme le plus sûr des répondants. Il n'ignore aucune des avenues qui nous conduisent à Dieu, mais il se tient très purement à la doctrine paulinienne, qui était déjà celle de la Sagesse. Ses préférences vont à l'argument classique tiré de la causalité *(Discours* 28, 6). Il raisonne avec tant de robuste assurance qu'un esprit moderne en ressent quelque surprise... En un domaine où les confusions sont faciles et particulièrement graves, saint Grégoire esquisse une doctrine de pur bon sens et d'une très haute sagesse. D'emblée il rejoint saint Thomas et les définitions ultérieures de l'Église sur le pouvoir et les limites de la raison dans l'ordre naturel » (p. 286-287).

ombres lorsque tu entends cette parole : « Je verrai les cieux, ouvrage de tes doigts, la lune et les étoiles[c] » et la raison solide qui est en tout cela : tu ne vois pas maintenant, mais un jour tu verras —; non, bien avant ces réalités, notre sujet, c'est la nature qui les domine et de laquelle elles viennent, cette nature que l'on ne peut ni saisir ni comprendre. Je dis : ni saisir ni comprendre non pas qu'elle existe, mais ce quelle est; car il n'est pas vrai que « vide est notre prédication et vaine notre foi[d] », et il n'est pas vrai que nous professons une telle doctrine. Ainsi, tu ne peux plus trouver dans notre sincérité le principe d'un « athéisme » et d'une « ruse de sycophante », et tu ne peux plus te dresser contre nous en prétendant que nous avouons notre ignorance[1]. Car il est tout à fait différent d'être sûr qu'une chose existe et de savoir ce qu'elle est.

6. Que Dieu, en effet, soit la cause efficiente de tout, et une cause qui a son principe en elle-même, c'est ce que nous enseignent à la fois nos yeux et l'ordre de la nature : nos yeux, en se portant sur les choses visibles qui sont parfaitement stables et en même temps mobiles et, pour ainsi parler, mues et emportées sans mouvement; l'ordre de la nature, en faisant trouver par raisonnement l'auteur de tout à travers les choses visibles et leur arrangement. Comment cet ensemble aurait-il commencé ou subsisterait-il, si Dieu n'avait pas donné la substance à toutes les choses et ne les maintenait ? Si l'on voit une cithare

ὁρῶν κάλλιστα ἠσκημένην καὶ τὴν ταύτης εὐαρμοστίαν καὶ 33 A εὐταξίαν ἢ τῆς κιθαρῳδίας αὐτῆς ἀκούων, ἄλλο τι ἢ τὸν τῆς κιθάρας δημιουργὸν καὶ τὸν κιθαρῳδὸν ἐννοήσει, καὶ πρὸς αὐτὸν ἀναδραμεῖται τῇ διανοίᾳ, κἂν ἀγνοῶν τύχῃ ταῖς ὄψεσιν; Οὕτω καὶ ἡμῖν τὸ ποιητικὸν δῆλον, καὶ τὸ κινοῦν καὶ τηροῦν τὰ πεποιημένα, κἂν μὴ διανοίᾳ περιλαμβάνηται· καὶ λίαν ἀγνώμων ὁ μὴ μέχρι τούτων προϊὼν ἑκουσίως καὶ ταῖς φυσικαῖς ἑπόμενος ἀποδείξεσιν· ἀλλ' οὐδὲ τοῦτο εἶναι Θεόν, ὅπερ ἐφαντάσθημεν, ἢ ἀνετυπωσάμεθα, ἢ λόγος ὑπέγραψεν.

Εἰ δέ τις ἐν περινοίᾳ τούτου ποτὲ κἂν ἐπὶ ποσὸν ἐγένετο, τίς ἡ ἀπόδειξις; Τίς οὕτως εἰς ἔσχατον σοφίας ἀφίκετο; Τίς τοσούτου χαρίσματος ἠξιώθη ποτέ; Τίς οὕτω « τὸ στόμα » τῆς διανοίας « ἤνοιξε » καὶ « εἵλκυσε πνεῦμα[a] », ἵνα τῷ « τὰ πάντα ἐρευνῶντι καὶ γινώσκοντι, καὶ τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ[b] », Πνεύματι, Θεὸν καταλάβῃ, καὶ μηκέτι τοῦ B πρόσω δέηται, τὸ ἔσχατον ὀρεκτὸν ἔχων ἤδη, καὶ εἰς ὃ πᾶσα σπεύδει καὶ πολιτεία τοῦ ὑψηλοῦ καὶ διάνοια;

7. Τί γάρ ποτε ὑπολήψῃ τὸ θεῖον, εἴπερ ὅλως ταῖς λογικαῖς πιστεύεις ἐφόδοις; Ἢ πρὸς τί σε ὁ λόγος ἀνάξει βασανιζόμενος, ὦ φιλοσοφώτατε σὺ καὶ θεολογικώτατε, καὶ καυχώμενε εἰς τὰ ἄμετρα; Πότερον σῶμα; Καὶ πῶς τὸ ἄπειρον, καὶ ἀόριστον, καὶ ἀσχημάτιστον, καὶ ἀναφές, καὶ

6, 12 τύχῃ : τύχοι S || 14 διανοίᾳ — περὶ (**9**, 7) evanuerunt in A quia duo folia desunt || 23 τὰ post τῷ om. S || διαγινώσκοντι D marg.

7, 1 ὑπολήψει B || ὅλως : ὅλαις A Maur. || 3 βασανιζόμενος : βιαζόμενος D || 4 καυχόμενε P

6. a. Ps. 118, 131. b. I Cor. 2, 10.

1. Pour l'exemple de la cithare, cf. PLATON, *Phédon* 73 d. Il y a cependant une légère différence : Platon concluait de l'existence d'une cithare à l'existence de celui qui la possède, non à l'existence de celui qui l'a fabriquée.

2. Pour ne pas trouver étrange la discussion qui commence ici, on se souviendra que les Stoïciens, entre autres opinions sur la nature de Dieu, se le représentaient comme un souffle ou un feu, éléments subtils, mais corporels.

ornée avec la plus grande beauté, bien accordée, bien fabriquée, ou encore si l'on entend les sons qu'elle rend, on ne manquera pas de penser à l'artisan qui l'a faite et au cithariste qui en joue, on remontera par la pensée vers eux, même si on ne les connaît pas par la vue[1]; c'est de la même façon que nous apparaît celui qui a fait les choses, qui leur donne le mouvement et qui conserve ce qu'il a fait, même s'il n'est pas saisi par notre pensée. Il est irréfléchi au dernier point, celui qui ne s'avance pas jusque-là spontanément et qui ne suit pas les démonstrations données par la nature; mais je ne dis pas non plus que Dieu est ce que nous avons imaginé ou ce que nous nous sommes représenté ou ce que notre raison a esquissé.

Si quelqu'un est jamais allé jusqu'à comprendre cet être, même jusqu'à un certain point, quelle en est la preuve ? Qui est ainsi parvenu à l'ultime degré de la sagesse ? Qui a jamais été rendu capable d'un pareil don spirituel ? Qui a si bien « ouvert la bouche » de son intelligence et si bien « attiré l'Esprit[a] », pour que cet Esprit, « qui scrute toute chose et qui connaît même les profondeurs de Dieu[b] », lui fasse saisir Dieu et pour qu'il n'ait plus besoin d'aller au-delà, possédant désormais l'ultime objet désirable, celui vers lequel tendent toute la vie et la pensée de l'homme élevé ?

7. Car, enfin, quelle idée te feras-tu de la divinité, si vraiment tu as confiance dans toutes les ressources du raisonnement ? Jusqu'où cette discussion t'emportera-t-elle, si tu l'examines avec soin, toi, le plus grand philosophe, le plus grand théologien, toi qui te glorifies à l'excès ? La divinité, est-ce un corps[2] ? Alors, comment est-elle sans limite, infinie, sans forme extérieure, impal-

ἀόρατον ; Ἦ καὶ ταῦτα σώματα ; τῆς ἐξουσίας · οὐ γὰρ
C αὕτη φύσις σωμάτων. Ἢ σῶμα μέν, οὐχὶ ταῦτα δέ ; τῆς
παχύτητος · ἵνα μηδὲν πλέον ἡμῶν ἔχῃ τὸ θεῖον. Πῶς
γὰρ σεπτόν, εἰ περιγραπτόν ; ἢ πῶς φεύξεται τὸ ἐκ στοιχείων
συγκεῖσθαι καὶ εἰς αὐτὰ πάλιν ἀναλύεσθαι ἢ καὶ ὅλως
λύεσθαι ; Σύνθεσις γὰρ ἀρχὴ μάχης · μάχη δὲ διαστάσεως ·
ἡ δὲ λύσεως · λύσις δὲ ἀλλότριον πάντῃ Θεοῦ καὶ τῆς
πρώτης φύσεως. Οὔκουν διάστασις, ἵνα μὴ λύσις · οὐδὲ
μάχη, ἵνα μὴ διάστασις · οὐδὲ σύνθεσις, ἵνα μὴ μάχη ·
διὰ τοῦτο οὐδὲ σῶμα, ἵνα μὴ σύνθεσις. Ἐκ τῶν τελευταίων
ἐπὶ τὰ πρῶτα ὁ λόγος ἀνιὼν οὕτως ἵσταται.

D **8.** Πῶς δὲ καὶ σωθήσεται τὸ διὰ πάντων διήκειν καὶ
πληροῦν τὰ πάντα Θεόν, κατὰ τὸ « Οὐχὶ τὸν οὐρανὸν καὶ
τὴν γῆν ἐγὼ πληρῶ[a] ; λέγει Κύριος » · καί · « Πνεῦμα
Κυρίου πεπλήρωκε τὴν οἰκουμένην[b] », εἰ τὸ μὲν περιγράφοι,
τὸ δὲ περιγράφοιτο ; Ἢ γὰρ διὰ κενοῦ χωρήσει τοῦ παντός,
36 A καὶ τὰ πάντα οἰχήσεται ἡμῖν, ἵν' ὑβρισθῇ Θεός, καὶ σῶμα
γενόμενος, καὶ οὐχ ἔχων ὅσα πεποίηκεν · ἢ σῶμα ἐν σώμασιν
ἔσται, ὅπερ ἀδύνατον · ἢ πλακήσεται καὶ ἀντιπαρεκταθή-
σεται, ὥσπερ ὅσα τῶν ὑγρῶν μίγνυται, καὶ τὸ μὲν τέμνει,
ὑπὸ δὲ τοῦ τμηθήσεται, ὃ καὶ τῶν Ἐπικουρείων ἀτόμων
ἀτοπώτερόν τε καὶ « γραωδέστερον[c] » · καὶ οὕτω διαπε-
σεῖται ἡμῖν, καὶ σῶμα οὐχ ἕξει, οὐδὲ πῆξίν τινα, ὁ περὶ
τοῦ σώματος λόγος.

7, 6 Ὦ ante τῆς add. Maur. ‖ σῆς post τῆς add. D ‖ 7 Ὦ ante τῆς add. Maur. ‖ 8 ἔχῃ : ἔχει S ‖ 10 ἀναλύεσθαι πάλιν S[ac] ‖ ἢ om. AQWSD ‖ 10-11 ἢ — λύεσθαι om. P ‖ 16 ὁ λόγος ἐπὶ τὰ πρῶτα D.

8, 4-5 περιγράφοι, τὸ δὲ om. P ‖ 6 ἵν' : ἵνα S ‖ 7 σώμασι Maur. ‖ 8-9 ἀντιπαρεκταθήσεται Wyss (*Hermes* 73, 1938, p. 360) Wickham et Williams (*op. cit.* p. 72, n. 1) : ἀντιπαραθήσεται P ἀντιπαρατεθήσεται cett. Maur. ‖ 10 Ἐπικουρίων D ‖ 11 ὡς οἱ περὶ ταῦτα ἐσχολακότες ἐλήρησαν add. S[ac]DP post γραωδέστερον ‖ 12 τινα om. S

8. a. Jér. 23, 24. b. Sag. 1, 7. c. I Tim. 4, 7.

1. C'est impossible, puisque, d'après l'Écriture, il remplit tout.
2. Grégoire fait allusion à la conception stoïcienne de la compéné-

pable et invisible ? Les corps sont-ils cela ? Quel abus de langage ! Ce n'est pas la nature des corps ! Ou bien la divinité est-elle un corps sans avoir ces propriétés ? Quelle épaisse grossièreté ! C'est pour que la divinité n'ait rien de plus que nous ! Comment peut-elle donc être adorée, si elle est enfermée dans des limites ? Ou comment évitera-t-elle d'être composée d'éléments et de se résoudre ensuite en ces éléments, ou même de disparaître totalement ? Car la composition est un principe de lutte, la lutte est un principe de division, et cette dernière est un principe de disparition; or la disparition est chose entièrement étrangère à Dieu et à la nature première. Il n'y a donc pas division, pour qu'il n'y ait pas disparition; ni lutte, pour qu'il n'y ait pas division; ni composition, pour qu'il n'y ait pas lutte; c'est pourquoi il n'y a pas non plus de corps, pour qu'il n'y ait pas composition. Partant des dernières idées, le raisonnement remonte aux premières et s'y arrête.

8. Et comment sera sauvegardé aussi le fait que Dieu pénètre tout et remplit tout, d'après ce texte : « Est-ce que je ne remplis pas le ciel et la terre ? dit le Seigneur[a] », et : « L'esprit du Seigneur a rempli la terre[b] », si Dieu limite en partie et s'il est en partie limité ? En effet, ou bien il prendra place dans un ensemble qui est vide, et toutes les choses seront supprimées, selon nous, pour que Dieu subisse l'affront d'être un corps et de ne pas avoir ce qu'il a fait; ou bien il sera un corps parmi des corps, ce qui est impossible[1]; ou bien il s'insinuera (dans d'autres corps)[2] et y fera contraste, comme les liquides qui se mélangent, et il dilue ou il sera dilué, ce qui est encore plus une absurdité et (un conte) « de vieille femme[c] » que les atomes d'Épicure. Ainsi, la discussion sur le corps s'écroulera devant nous et elle n'aura ni corps ni consistance quelconque.

tration des corps ; d'où la correction de Wyss d'après *Stoicorum Veterum fragmenta* 2, 157. Wickham et Williams ont remarqué que la traduction syriaque appuie cette correction.

Εἰ δὲ ἄϋλον φήσομεν, εἰ μὲν τὸ πέμπτον, ὥς τισιν ἔδοξε, καὶ τὴν κύκλῳ φορὰν φερόμενον, ἔστω μὲν ἄϋλόν τι καὶ πέμπτον σῶμα, εἰ βούλονται δέ, καὶ ἀσώματον, κατὰ τὴν αὐτόνομον αὐτῶν τοῦ λόγου φορὰν καὶ ἀνάπλασιν · οὐδὲν γὰρ νῦν περὶ τούτου διοίσομαι. Κατὰ τί δὲ τῶν κινουμένων ἔσται καὶ φερομένων, ἵνα μὴ λέγω τὴν ὕβριν, εἰ τὰ αὐτὰ B τοῖς πεποιημένοις ὁ πεποιηκὼς κινηθήσεται, καὶ τοῖς φερομένοις ὁ φέρων, εἴ γε καὶ τοῦτο δώσουσι ; Τί δὲ τὸ τοῦτο πάλιν κινοῦν ; Τί δὲ τὸ πᾶν κινοῦν ; Κἀκεῖνο τί ; Καὶ τί πάλιν ἐκεῖνο ; Καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον. Πῶς δὲ οὐκ ἐν τόπῳ πάντως, εἴ γε φερόμενον ;

Εἰ δὲ ἄλλο τι παρὰ τὸ πέμπτον φήσουσιν, εἰ μὲν ἀγγελικόν, πόθεν ὅτι ἄγγελοι σώματα, καὶ τίνα ταῦτα ; Καὶ πόσον ὑπὲρ ἄγγελον εἴη Θεός[d], οὗ λειτουργὸς ἄγγελος[e] ; Εἰ δὲ ὑπὲρ ταῦτα, πάλιν εἰσήχθη σωμάτων ἑσμὸς ἀλόγιστος, καὶ φλυαρίας βυθός, οὐδαμοῦ στῆναι δυνάμενος.

C **9.** Οὕτω μὲν οὐ σῶμα ἡμῖν ὁ Θεός. Οὐδὲ γὰρ ἤδη τις τοῦτο τῶν θεοπνεύστων[a] ἢ εἶπεν ἢ παρεδέξατο, οὐδὲ τῆς ἡμετέρας « αὐλῆς[b] » ὁ λόγος. Λείπεται δὴ ἀσώματον ὑπολαμβάνειν. Ἀλλ' εἰ ἀσώματον, οὔπω μὲν οὐδὲ τοῦτο

8, 14 ἔδοξεν DP ‖ 16 βούλωνται D ‖ 18-19 κινουμένων καὶ φερομένων ἔσται S^{ac} ‖ 19 εἰ : ἢ P ‖ 21 δώσωσιν D ‖ Τί δαὶ Maur. ‖ 22 πάλιν κινοῦν ; Τί δὲ om. SP ‖ 23 Πῶς δαὶ Maur. ‖ 25 δ' ἄλλο SP ‖ φήσωσιν D ‖ 26 ἂν post πόσον add. SDP ‖ 28 ἑσμὸς : πλῆθος D marg.

9, 1 οὖν post μὲν add. AW marg. manu recenti D Maur. ‖ 3 δὲ A? DP

8. d. Hébr. 1, 4. e. Hébr. 1, 14.

9. a. Cf. II Tim. 3, 16. II Pierre 1, 21. b. Jn 10, 16.

1. Aristote, entre autres.

2. Κατά signifie ici : « en allant vers » avec une idée de recherche, c'est-à-dire : « où Dieu trouvera-t-il sa place? »

3. L'adjectif ἀλόγιστος signifie à la fois « incalculable » et « déraisonnable » ; le premier sens est prédominant ici, mais Grégoire songe

Si nous disons que Dieu est immatériel, s'il est le cinquième élément, suivant l'idée de certains[1], et s'il est emporté dans le mouvement circulaire — soit! il est un être immatériel, un cinquième corps, et même, s'ils le veulent, un corps incorporel, selon le libre mouvement et la fantaisie de leur langage, pour le moment, je ne discuterai pas sur ce point —, mais vers qui sera-t-il[2] parmi les êtres mobiles et emportés par le mouvement, sans parler de l'affront, si celui qui les a faits se meut de la même façon que ceux qui ont été faits, et celui qui les porte, de la même façon que ceux qui sont emportés — si toutefois ils admettent cette pensée ? Qui donc, à son tour, donne le mouvement à cela ? Et quel autre entraîne tout l'ensemble ? Et cet être, qui le meut ? Et ce dernier, à son tour, de qui tient-il le mouvement ? Et ainsi indéfiniment. Comment Dieu n'est-il donc absolument pas dans un lieu, s'il est vrai qu'il est emporté par le mouvement ?

S'ils disent que Dieu est le cinquième élément, s'il est un corps angélique, d'où tiennent-ils que les anges sont des corps, et quels sont ces corps ? Et de combien Dieu serait-il au-dessus de l'ange[d], lui dont l'ange est le serviteur[e] ? Et s'il est au-dessus de ces corps, on a de nouveau irruption d'un innombrable[3] essaim de corps, et un abîme de sottise qui ne peut nulle part trouver sa limite.

9. Ainsi, pour nous Dieu n'est pas un corps; jamais jusqu'ici un des hommes inspirés de Dieu[a] n'a dit ou approuvé cela, et ce n'est pas de notre « bercail[b] » qu'est cette doctrine[4]. Il reste donc à admettre qu'il est incorporel.

probablement aussi au second. La traduction latine des Mauristes : *rationis expers* est parfaite, puisque *ratio* signifie « compte » et « raison ».

4. Certains écrivains ecclésiastiques furent à ce sujet plus hésitants que Grégoire. Origène fait remarquer que le mot ἀσώματον est absent de l'Écriture, et il estime que l'enseignement de l'Église ne tranche pas cette question avec pleine évidence (*Péri Archôn* I, préf. 9, *PG* 11, 120 B). On pourra consulter la note d'Evans, p. 234-236 de son édition du *Contre Praxéas* de Tertullien (*SPCK*, Londres 1948).

τῆς οὐσίας παραστατικόν τε καὶ περιεκτικόν, ὥσπερ οὐδὲ τὸ « ἀγέννητον », καὶ τὸ « ἄναρχον », καὶ τὸ « ἀναλλοίωτον », καὶ τὸ « ἄφθαρτον », καὶ ὅσα περὶ Θεοῦ ἢ περὶ Θεὸν εἶναι λέγεται. Τί γὰρ ὄντι αὐτῷ κατὰ τὴν φύσιν
37 A καὶ τὴν ὑπόστασιν ὑπάρχει τὸ μὴ ἀρχὴν ἔχειν, μηδὲ ἐξίστασθαι, μηδὲ περατοῦσθαι ; Ἀλλ' ὅλον τὸ εἶναι περιλαμβάνειν λείπεται προσφιλοσοφεῖν τε καὶ προσεξετάζειν τῷ γε « νοῦν Θεοῦ[c] » ἀληθῶς ἔχοντι καὶ τελεωτέρῳ τὴν θεωρίαν. Ὡς γὰρ οὐκ ἀρκεῖ τὸ σῶμα εἰπεῖν, ἢ τὸ γεγεννῆσθαι, πρὸς τό καὶ τό, περὶ ὃ ταῦτα, παραστῆσαί τε καὶ δηλῶσαι, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὸ ὑποκείμενον τούτοις εἰπεῖν, εἰ μέλλοι τελείως καὶ ἀποχρώντως τὸ νοούμενον παραστήσεσθαι — ἢ γὰρ ἄνθρωπος ἢ βοῦς ἢ ἵππος τοῦτο τὸ ἐνσώματον καὶ γεννώμενον καὶ φθειρόμενον · — οὕτως οὐδὲ ἐκεῖ στήσεται μέχρι τοῦ εἰπεῖν ἃ μή ἐστιν ὁ τὴν « τοῦ ὄντος[d] » πολυπραγμονῶν φύσιν, ἀλλὰ δεῖ πρὸς τῷ εἰπεῖν ἃ μή ἐστι, καὶ ὅ ἐστιν εἰπεῖν — ὅσῳ καὶ ῥᾷον ἕν τι περιλαβεῖν, ἢ τὰ πάντα καθ' ἕκαστον ἀπειπεῖν — ἵνα ἔκ τε τῆς
B ἀναιρέσεως ὧν οὐκ ἔστι, καὶ τῆς οὗ ἐστὶ θέσεως, περιληφθῇ τὸ νοούμενον. Ὁ δὲ ἃ μὲν οὐκ ἔστι λέγων, σιωπῶν δὲ ὅ ἐστι, ποιεῖ παραπλήσιον, ὥσπερ ἂν εἰ τὰ πέντε δὶς ὅσα ἐστὶν ἐρωτώμενος ὅτι μὲν οὐ δύο λέγοι, οὐδὲ τρεῖς, οὐδὲ τέσσαρες, οὐδὲ πέντε, οὐδὲ εἴκοσιν, οὐδὲ τριάκοντα, οὐδέ τινα, ἵνα συνελὼν εἴπω, τῶν ἐντὸς δεκάδος ἢ δεκαδικῶν ἀριθμῶν · ὅτι δὲ εἴη δέκα μὴ λέγοι, μηδὲ ἐρείδοι τὸν νοῦν τοῦ ἐρωτῶντος εἰς τὸ ζητούμενον. Πολλῷ γὰρ ῥᾷον

9, 12 ἔχοντι ἀληθῶς S ‖ 14 τὸ[2] s.l. P ‖ 15 δεῖ : δὴ D ‖ τούτῳ D ‖ 16 μέλλοι : μέλλει V ‖ 18 γενώμενον A[pc] ‖ οὐδ' P ‖ 20 δεῖ : δὴ S ‖ 20 τῷ : τὸ AWD ‖ 21 ἐστιν D ‖ 22 ἵν' DP ‖ τε om. B ‖ 24 ἐστιν D ‖ 26-27 τρεῖς ... τέσσαρες (τέσσαρας P) : τρία ... τέσσαρα Maur. ‖ 26 οὐδ'[2] P ‖ 27 εἴκοσι S D

9. c. Cf. I Cor. 2, 16. d. Ex. 3, 14.

1. Litt. : « Qu'est-ce, en effet, pour lui étant quant à la nature et

Mais, s'il est incorporel, cela ne fait pas encore comprendre et saisir sa substance, non plus, de même, que les mots « inengendré », « sans principe », « immuable », « incorruptible », et tout ce qui est dit être au sujet de Dieu ou autour de Dieu. Qu'est-ce, en effet, pour dire ce qu'il est au point de vue de la nature et de l'hypostase[1], que : « ne pas avoir de principe », « ne pas changer », « ne pas être dans des limites » ? Saisir totalement ce qu'il est, cela reste encore à étudier et encore à chercher par celui qui a véritablement « l'esprit de Dieu[c] » et qui est plus avancé dans la contemplation. Il ne suffit pas de dire : « c'est un corps », ou « il a été engendré » pour faire comprendre et montrer que c'est celui-ci ou celui-là auquel ces mots s'appliquent; il faut aussi dire la réalité concrète qui est sous ces mots, si l'on veut faire comprendre le concept d'une manière complète et satisfaisante — car c'est un homme, ou un bœuf, ou un cheval, cet être corporel, engendré et périssable. De même ici, on ne s'arrêtera pas à dire ce qu'il n'est pas, quand on fait une recherche indiscrète sur la nature de « Celui qui est[d] »; on doit, après avoir dit ce qu'il n'est pas, dire aussi ce qu'il est, d'autant qu'il est plus facile de saisir un objet quelconque que d'exclure un à un tous les éléments, pour faire saisir l'objet auquel on pense, en commençant par enlever ce qu'il n'est pas, puis en établissant ce qu'il est. Celui qui dit ce qu'un être n'est pas et qui passe sous silence ce qu'il est, agit à peu près comme si, à la question : « Combien font deux fois cinq ? », il répondait que ce n'est ni deux, ni trois, ni quatre, ni cinq, ni vingt, ni trente, ni — pour parler brièvement — aucun des nombres inférieurs à dix ou supérieurs à dix, sans dire que cela fait dix, sans arrêter l'esprit du questionneur sur ce qu'il cherche. Il est bien plus facile et bien plus court

à l'hypostase ». Le mot ὑπόστασις est ici synonyme de φύσις, qu'il ne fait que redoubler.

καὶ συντομώτερον ἐκ τοῦ ὅ ἐστιν εἰπεῖν ὅσα οὐκ ἔστι δηλῶσαι, ἢ ἐκ τοῦ ἀνελεῖν ἃ μή ἐστιν ὅ ἐστιν ἐνδείξασθαι. Ἢ τοῦτο μὲν παντὶ δῆλον ;

C **10.** Ἐπεὶ δέ ἐστιν ἀσώματον ἡμῖν τὸ θεῖον, μικρόν τι προσεξετάσωμεν · Πότερον οὐδαμοῦ τοῦτο, ἢ ἔστιν ὅπου ; εἰ μὲν γὰρ οὐδαμοῦ, ζητήσαι τις ἂν τῶν ἄγαν ἐξεταστικῶν, πῶς ἂν καὶ εἴη. Εἰ γὰρ τὸ μὴ ὂν οὐδαμοῦ, τὸ μηδαμοῦ τυχὸν οὐδὲ ὄν. Εἰ δέ ἐστί που, πάντως ἐπείπερ ἐστὶν ἢ ἐν τῷ παντὶ ἢ ὑπὲρ τὸ πᾶν. Ἀλλ' εἰ μὲν ἐν τῷ παντί, ἤ τινι, ἢ πανταχοῦ. Καὶ εἰ μὲν ἔν τινι, ὑπ' ἐλάττονος περιγραφήσεται τοῦ τινος, εἰ δὲ πανταχοῦ, ὑπὸ πλείονος καὶ ἄλλου πολλοῦ, λέγω δὲ τὸ περιεχόμενον τοῦ περιέχοντος, εἰ τὸ πᾶν ὑπὸ τοῦ παντὸς μέλλοι περισχεθήσεσθαι, καὶ μηδένα τόπον εἶναι περιγραφῆς ἐλεύθερον. Ταῦτα μὲν εἰ ἐν τῷ παντί. Καὶ ποῦ πρὶν γενέσθαι τὸ πᾶν ; Οὐδὲ γὰρ τοῦτο μικρὸν εἰς ἀπορίαν.

Εἰ δὲ ὑπὲρ τὸ πᾶν, ἆρ' οὐδὲν ἦν τὸ διορίζον αὐτὸ τοῦ
D παντός ; Ποῦ δὲ τὸ ὑπὲρ τοῦτο ; Καὶ πῶς ἐνοήθη τὸ ὑπεραῖρον καὶ ὑπεραιρόμενον, οὐκ ὄντος ὅρου τινὸς τοῦ τέμνοντος ταῦτα καὶ διορίζοντος ; Ἢ χρὴ πάντως εἶναι τὸ μέσον, καὶ ᾧ περατοῦται τὸ πᾶν καὶ τὸ ὑπὲρ τὸ πᾶν ;
40 A Καὶ τί ἄλλο τοῦτο ἢ τόπος ἐστίν, ὅνπερ ἐφύγομεν ; Καὶ οὔπω λέγω τὸ περιγραπτὸν πάντως εἶναι τὸ θεῖον, καὶ εἰ διανοίᾳ καταληπτόν · ἓν γὰρ περιγραφῆς εἶδος καὶ ἡ κατάληψις.

9, 31 εἰπεῖν post ὅ ἐστιν om. Maur. || 32 ἐνδείξασθαι : δείξασθαι A
10, 3 ἂν om. W || 4 καὶ om. S || 9 τὸ s.l. P || 10 μέλλοι : μέλλει Maur. || 12 Οὐδὲ : Οὐ P || 14 δ' P || 15 ἐννοήθη A || 19 ἢ : καὶ W || 20 πάντως : παντός A

1. Le tout, c'est ici l'univers. Cet emploi de τὸ πᾶν est usuel chez les philosophes grecs.

2. Plus grand que dans l'hypothèse précédente.

3. C'est-à-dire : si le Tout qu'est Dieu doit être contenu par le tout qu'est l'univers.

de partir de ce qu'est un être et de faire voir tout ce qu'il n'est pas, que de commencer par enlever ce qu'il n'est pas et de montrer ce qu'il est. N'est-ce pas là une évidence pour tout le monde ?

10. Puisque pour nous la divinité est incorporelle, continuons un peu notre enquête. N'est-elle en aucun lieu, ou en un lieu ? Si elle n'était en aucun lieu, un de ces enquêteurs acharnés chercherait comment elle pourrait exister. Car si ce qui n'existe pas n'est en aucun lieu, ce qui n'est en aucun lieu n'existe probablement pas non plus. Et si elle est en un lieu — puisqu'elle existe —, elle est sûrement soit dans le tout, soit au-dessus du tout[1]. Mais si elle est dans le tout, elle est dans une partie ou dans toutes. Et si elle est dans une partie, elle sera limitée par cette partie moins grande (que le tout); et si elle est dans toutes, elle sera limitée par quelque chose de plus grand[2], par quelque chose de grand et de différent d'elle, je veux dire que le contenu sera limité par le contenant, si le Tout doit être contenu par le tout[3] et ne doit être exempt de limite en aucun lieu[4]. Voilà, si la divinité est dans le tout. Et où était-elle avant l'existence du tout ? Cela n'est pas non plus une petite chose, en fait de difficulté.

Si, d'autre part, la divinité est au-dessus du tout, n'y avait-il rien la séparant du tout ? Mais où est ce qui est au-dessus de ce tout ? Et comment a-t-on conçu ce qui élève au-dessus et ce qui est élevé au-dessus, aucune limite ne divisant ces choses et ne les séparant? Ne faut-il pas absolument qu'il y ait l'intermédiaire, ce qui marque le terme du tout et de ce qui est au-dessus du tout ? Et cela, qu'est-ce, sinon un lieu — ce que nous avons évité ? Et je ne dis pas encore que la divinité est nécessairement limitée, si la pensée peut la saisir, car c'est aussi une forme de limitation que de se laisser saisir.

4. L'expression μηδένα τόπον doit être entendue ici comme un accusatif d'extension locale « en aucun lieu, nulle part ».

11. Τίνος οὖν ἕνεκεν ταῦτα διῆλθον, καὶ περιεργότερον ἴσως ἢ κατὰ τὰς τῶν πολλῶν ἀκοάς, καὶ κατὰ τὸν νῦν κεκρατηκότα τύπον τῶν λόγων, ὃς τὸ γενναῖον καὶ ἁπλοῦν ἀτιμάσας τὸ σκολιὸν καὶ γριφοειδὲς ἐπεισήγαγεν, ὡς ἐκ τῶν καρπῶν τὸ δένδρον γινώσκεσθαι[a], λέγω δὲ τὸ ἐνεργοῦν
B τὰ τοιαῦτα δόγματα σκότος[b] ἐκ τοῦ ζόφου τῶν λεγομένων ; οὐ γὰρ ἵνα καὶ αὐτὸς παράδοξα λέγειν δόξω, καὶ « περιττὸς » φαίνωμαι « τὴν σοφίαν », πλέκων « συνδέσμους καὶ διαλύων κρατούμενα[c] » — τοῦτο δὴ τὸ μέγα θαῦμα τοῦ Δανιήλ · — ἀλλ' ἵν' ἐκεῖνο δηλώσαιμι, ὅ μοι λέγειν ὁ λόγος ἀπ' ἀρχῆς ὥρμησε. Τοῦτο δὲ ἦν τί ; Τὸ μὴ ληπτὸν εἶναι ἀνθρωπίνῃ διανοίᾳ τὸ θεῖον, μηδὲ ὅλον ὅσον ἐστὶ φαντάζεσθαι · καὶ τοῦτο οὔτε διὰ φθόνον — μακρὰν γὰρ τῆς θείας φύσεως φθόνος, τῆς γε ἀπαθοῦς καὶ μόνης ἀγαθῆς, καὶ κυρίας, καὶ μάλιστα τῶν ἑαυτοῦ κτισμάτων περὶ τὸ τιμιώτατον · τί γὰρ « Λόγῳ » πρὸ τῶν λογικῶν ; Ἐπεὶ καὶ αὐτὸ τὸ ὑποστῆναι τῆς ἄκρας ἀγαθότητος · — οὔτε εἰς τιμὴν ἑαυτοῦ
C καὶ δόξαν « τοῦ πλήρους[d] », ἵνα τῷ ἀνεφίκτῳ τὸ τίμιον ἔχῃ καὶ τὸ σεβάσμιον. Τοῦτο γὰρ πάντως σοφιστικὸν καὶ ἀλλότριον, μὴ ὅτι Θεοῦ, ἀλλ' οὐδὲ ἀνθρώπου μετρίως ἐπιεικοῦς, καί τι δεξιὸν ἑαυτῷ συνειδότος, ἐκ τοῦ κωλύειν ἑτέρους τὸ πρωτεῖον πορίζεσθαι.

11, 1 διεξῆλθον P ‖ καὶ om. S^{ac} ‖ περιεργότερον : περιττότερον S ‖ 2 κατὰ om. P ‖ 4 γριφοειδὲς : γριφωδὲς A (-οειδὲς A marg.) Q marg. cum γράφεται VS ‖ 5 γινώσκεσθαι : γιγνώσκεσθαι A ἐπιγινώσκεσθαι S^{ac} γνωρίζεσθαι P ‖ 8 φαίνωμαι : γένωμαι W ‖ διαλύων : λύων P ‖ 10-11 ὥρμησεν ἀπ' ἀρχῆς S^{ac} ‖ 11 τί ἦν ; Maur. ‖ 12 μηδ' DP ‖ 13 ὁ post φύσεως add. S ‖ 14 καὶ κυρίας om. A^{ac} ‖ 16 λογικῶν : ὑλικῶν D ‖ 17 ὑποστῆσαι S^{ac} ‖ 20 οὐδ' DP

11. a. Matth. 7, 20. b. Cf. Jn 3, 19. I Thess. 5, 4, etc. c. Dan. 5, 12. d. Is. 1, 11.

1. Le mot κρατούμενα des Septante traduit un terme hébraïque qui signifie « chose cachée, énigme ».
2. Cf. *Discours* 30, 19 fin, où l'on trouve une formule semblable.

11. Pourquoi ai-je donc fait ces considérations, à la fois trop subtiles peut-être pour les oreilles de la foule et conformes au type des discussions qui triomphe actuellement — discussions qui ont dédaigné ce qui est franc et simple, pour introduire ce qui est tortueux et énigmatique, et, de même que l'on reconnaît l'arbre d'après ses fruits[a], je dis que ce qui produit de telles doctrines ce sont les ténèbres[b], d'après l'obscurité de ce qui s'y exprime —; car ce n'est pas pour paraître dire, moi aussi, des choses inattendues, ni pour avoir l'air d'être « extraordinaire par la science », liant « des nœuds et déliant des énigmes[c1] » — c'est là le grand prodige de Daniel —; mais je voulais démontrer ce vers quoi mon discours, dès le début, a pris son élan[2]. Qu'était-ce donc ? Ceci : que la divinité ne peut pas être saisie par la pensée humaine et qu'elle ne peut être imaginée tout entière, telle qu'elle est. Et ce n'est pas qu'elle soit envieuse, car l'envie est loin de la nature divine[3], elle qui est précisément exempte de passions, seule bonne et souveraine, et surtout quand il s'agit de ce qui lui est le plus précieux parmi ses propres créatures — qui, en effet, pour le Verbe est avant ceux qui sont doués du « verbe[4] » ? d'ailleurs, leur existence même est le fait de la bonté à son plus haut point —; ce n'est pas non plus en vue de son propre honneur et de sa propre gloire, lui qui en est « plein[d] », et ce n'est pas pour avoir l'hommage et la vénération en étant inaccessible. Car c'est une chose tout à fait digne d'un sophiste et tout à fait étrangère non seulement à Dieu, mais même à un homme suffisamment honnête et conscient d'avoir quelque probité que de s'assurer la primauté en excluant les autres.

3. Cf. Platon, *Phèdre* 247 a : « l'envie est en dehors du chœur des dieux ».
4. On essaie de rendre le jeu de mots qu'il y a entre Λόγος et οἱ λογικοί.

12. Ἀλλ' εἰ μὲν καὶ δι' ἄλλας αἰτίας, εἰδεῖεν ἂν οἱ ἐγγυτέρω Θεοῦ, καὶ « τῶν ἀνεξιχνιάστων αὐτοῦ κριμάτων »[a] ἐπόπται καὶ θεωροί, εἴπερ εἰσί τινες τοσοῦτοι τὴν ἀρετήν, καὶ « ἐν ἴχνεσιν ἀβύσσου περιπατοῦντες[b] », τὸ δὴ λεγόμενον. Ὅσον δ' οὖν ἡμεῖς κατειλήφαμεν, μικροῖς μετροῖς μετροῦντες τὰ δυσθεώρητα, τάχα μέν, ἵνα μὴ τῷ ῥᾳδίῳ τῆς κτήσεως D ῥᾴστη γένηται καὶ ἡ τοῦ κτηθέντος ἀποβολή · φιλεῖ γὰρ τὸ μὲν πόνῳ κτηθὲν μᾶλλον κρατεῖσθαι, τὸ δὲ ῥᾳδίως κτηθὲν καὶ ἀποπτύεσθαι τάχιστα, ὡς πάλιν ληφθῆναι δυνάμενον · καὶ 41 A οὕτως εὐεργεσία καθίσταται τὸ μὴ πρόχειρον τῆς εὐεργεσίας, τοῖς γε νοῦν ἔχουσι. Τάχα δέ, ὡς μὴ ταὐτὸν ἡμᾶς τῷ πεσόντι Ἑωσφόρῳ πάσχειν[c], ἐκ τοῦ τὸ φῶς ὅλον « χωρῆσαι » κατέναντι Κυρίου παντοκράτορος « τραχηλιᾶν[d] », καὶ πίπτειν ἐκ τῆς ἐπάρσεως, πτῶμα πάντων ἐλεεινότατον. Τυχὸν δέ, ἵν' ᾖ τι πλέον ἐκεῖθεν ἆθλον φιλοπονίας καὶ λαμπροῦ βίου τοῖς ἐνταῦθα κεκαθαρμένοις καὶ μακροθυμοῦσι πρὸς τὸ ποθούμενον. Διὰ τοῦτο μέσος ἡμῶν τε καὶ Θεοῦ ὁ σωματικὸς οὗτος ἵσταται « γνόφος[e] », ὥσπερ ἡ νεφέλη τὸ πάλαι τῶν Αἰγυπτίων καὶ τῶν Ἑβραίων[f]. Καὶ τοῦτό ἐστιν ἴσως, ὃ « ἔθετο σκότος ἀποκρυφὴν αὐτοῦ[g] », τὴν ἡμετέραν παχύτητα, δι' ἣν ὀλίγοι καὶ μικρὸν διακύπτουσιν. Τοῦτο μὲν οὖν φιλοσοφείτωσαν οἷς ἐπιμελές, καὶ ἀνίτωσαν ἐπὶ πλεῖστον τῆς διασκέψεως. Ἡμῖν δ' οὖν ἐκεῖνο γνώριμον « τοῖς B δεσμίοις τῆς γῆς[h] », ὅ φησιν ὁ θεῖος Ἰερεμίας, καὶ τὸ

12, 1 τινὰς post ἄλλας add. D marg. P ‖ 7 γένηται B ‖ 8 καὶ ante κρατεῖσθαι add. P ‖ κτηθὲν post ῥᾳδίως om. S[ac] ‖ 9 καὶ[1] om. W ‖ 10 καθίστασθαι D ‖ 11 Τάχα δ' D ‖ 12 πάσχειν : παθεῖν S[ac] ‖ 14 δ' D ‖ 17 τοῦ post καὶ add. SP ‖ 18 ἵστατε S ‖ τὸ post νεφέλη om. D ‖ 21 ἣν : ἧς S[ac] ‖ διακύπτουσι QWSP ‖ 22 φιλοσοφήτωσαν S ‖ ἀνίτωσαν : ἀνεί- BD ‖ 24 ὁ θεῖος om. AQWV

12. a. Rom. 11, 33. b. Job 38, 16. c. Is. 14, 12. d. Job 15, 25. e. Ex. 10, 22. f. Ex. 14, 20. g. Ps. 17, 12. h. Lam. 3, 34.

12. S'il y a encore d'autres causes, ceux-là les sauraient peut-être qui sont plus près de Dieu, et qui observent et contemplent « ses insondables jugements[a] », si toutefois il y a des hommes d'une telle vertu et qui « se promènent sur les traces de l'abîme[b] », comme on dit. Quant à nous, autant que nous le comprenons, en appliquant de petites mesures aux choses difficiles à étudier[1], nous disons que c'est peut-être pour éviter que la facilité de l'acquisition ne rende aussi très facile la perte de ce qui a été acquis. En effet, ce qui a été acquis avec effort se garde ordinairement mieux; ce qui, au contraire, a été acquis facilement se rejette ordinairement très vite, avec la pensée que cela peut être repris; et, de la sorte, ne pas avoir le bienfait à portée de la main devient un bienfait, pour ceux du moins qui ont du bon sens. C'est peut-être aussi pour nous éviter de subir le même sort que Lucifer qui est tombé[c], pour nous éviter, après avoir reçu la lumière complète, de « dresser la tête[d] » en face du Seigneur tout-puissant et de tomber par suite de notre élévation, chute la plus pitoyable de toutes. C'est peut-être encore pour qu'il y ait là-bas quelque récompense plus considérable de leur énergie et de leur vie limpide pour ceux qui se sont purifiés ici et qui tendent avec persévérance vers l'objet de leur désir. Voilà pourquoi entre nous et Dieu se tiennent ces « ténèbres[e][2] » causées par le corps, comme autrefois la nuée entre les Égyptiens et les Hébreux[f]. Et c'est peut-être ce que veut dire : « Il a fait de l'obscurité sa retraite[g] »; cette obscurité, c'est notre épaisseur, à travers laquelle un petit nombre d'hommes n'aperçoivent que peu de chose. Mais que ceux que la question intéresse en discutent et s'élèvent au plus haut point de cette recherche! Nous, du moins, « enchaînés sur la terre[h] », comme dit le divin Jérémie,

1. Cf. *Discours* 31, 2 où θεωρία a le sens d'« étude ».
2. Le mot γνόφος employé ici est celui même qui se trouve dans *Exode* 10, 22.

παχὺ τοῦτο σαρκίον περιβεβλημένοις, ὅτι ὥσπερ ἀδύνατον ὑπερβῆναι τὴν ἑαυτοῦ σκιάν, καὶ τῷ λίαν ἐπειγομένῳ — φθάνει γὰρ ἀεὶ τοσοῦτον, ὅσον καταλαμβάνεται — ἢ τοῖς ὁρατοῖς πλησιάσαι τὴν ὄψιν δίχα τοῦ ἐν μέσῳ φωτὸς καὶ ἀέρος, ἢ τῶν ὑδάτων ἔξω τὴν νηκτὴν φύσιν διολισθαίνειν, οὕτως ἀμήχανον τοῖς ἐν σώμασι δίχα τῶν σωματικῶν πάντη γενέσθαι μετὰ τῶν νοουμένων. Ἀεὶ γάρ τι παρεμπεσεῖται τῶν ἡμετέρων, κἂν ὅτι μάλιστα χωρίσας ἑαυτὸν τῶν ὁρωμένων ὁ νοῦς, καὶ καθ' ἑαυτὸν γενόμενος, προσβάλλειν ἐπιχειρῇ τοῖς συγγενέσι καὶ ἀοράτοις. Γνώσῃ δὲ οὕτως.

C **13.** Οὐ « πνεῦμα[a] » καὶ « πῦρ[b] » καὶ « φῶς[c] », « ἀγάπη[d] » τε καὶ « σοφία[e] » καὶ « δικαιοσύνη[f] », καὶ « νοῦς[g] » καὶ « λόγος[h] », καὶ τὰ τοιαῦτα, αἱ προσηγορίαι τῆς πρώτης φύσεως ; Τί οὖν ; ἢ πνεῦμα νοήσεις δίχα φορᾶς[i] καὶ χύσεως[j] ; ἢ πῦρ ἔξω τῆς ὕλης καὶ τῆς ἄνω φορᾶς καὶ τοῦ ἰδίου χρώματός τε καὶ σχήματος ; Ἢ φῶς οὐκ ἀέρι σύγκρατόν τε καὶ ἀφετὸν τοῦ οἷον γεννῶντός τε καὶ φωτίζοντος ; Νοῦν δὲ τίνα ; Μὴ τὸν ἐν ἄλλῳ, καὶ οὗ κινήματα τὰ διανοήματα, ἠρεμοῦντα ἢ προβαλλόμενα ; Λόγον δὲ τίνα παρὰ τὸν ἡσυχάζοντα ἐν ἡμῖν, ἢ χεόμενον ; ὀκνῶ γὰρ εἰπεῖν, λυόμενον. Εἰ δὲ καὶ σοφίαν, τίνα παρὰ τὴν ἕξιν, καὶ τὴν ἐν τοῖς
D θεωρήμασιν, εἴτε θείοις, εἴτε καὶ ἀνθρωπίνοις ; Δικαιοσύνην
44 A τε καὶ ἀγάπην, οὐ διαθέσεις ἐπαινουμένας, καὶ τὴν μὲν τῆς ἀδικίας, τὴν δὲ τοῦ μίσους ἀντίπαλον, ἐπιτεινομένας

12, 25 περιβεβλημένοις : προβε- AQBWVDP ‖ 27 καὶ post ἢ add. A marg. ‖ 29 διολισθάνειν S ‖ 30 σώματι Maur. ‖ 32 χωρήσας S ‖ 33 γινόμενος S ‖ 34 ἐπιχειρεῖ DW[pc] ut uidetur ‖ δ' P

13, 3 πρώτης : θείας D ‖ 4 ἢ : εἰ P ‖ φθορᾶς W[ac] ‖ 7 γενῶντος A ‖ 8 Μὴ : Οὐ W ‖ 12 καὶ post εἴτε[1] add. A ‖ 13 ἐπαινουμένας : ἐνεργουμένας P

---

13. a. Jn 4, 24. b. Deut. 4, 24. c. Jn 9, 5. d. Jn 4, 16. e. Job 12, 13. f. Ps. 102, 17. g. Is. 40, 13. h. Jn 1. 1. i. Cf. Éz. 1, 4.12. j. Cf. Rom. 5, 5.

---

1. C'est-à-dire : quelque élément corporel.
2. Πνεῦμα signifie « souffle » et « esprit » ; le contexte nous fait

et entourés de cette épaisse et misérable chair, nous ne savons que ceci : de même qu'il est impossible de dépasser son ombre, même pour celui qui va en toute hâte — car elle prend continuellement de l'avance, à mesure qu'on l'atteint —, ou de même que la vue ne peut pas prendre contact avec les choses visibles sans l'intermédiaire de la lumière et de l'air, ou de même que la gent nageuse ne peut évoluer en dehors des eaux, de même il n'y a pas moyen pour ceux qui sont dans un corps d'être entièrement avec les choses spirituelles sans les choses corporelles. Toujours en effet s'insinuera quelque chose de ce qui est nôtre[1], même si l'esprit, dégagé le plus possible des choses visibles et devenu ce qu'il est par lui-même, essaie de s'appliquer aux choses qui lui sont apparentées et qui sont invisibles. Voici comment tu vas le comprendre.

13. « Souffle[a][2] », « feu[b] », « lumière[c] », « charité[d] » et « sagesse[e] », « justice[f] », « intelligence[g] », « verbe[h] » et d'autres mots semblables ne sont-ils pas les noms de la nature première ? Qu'est-ce à dire ? Concevras-tu un souffle sans élan[i] ni diffusion[j] ? un feu en dehors de la matière, sans élan vers le haut, sans couleur et sans forme propres ? une lumière non mêlée à l'air et séparée de ce qui, pour ainsi dire, l'engendre et l'illumine ? une intelligence, mais laquelle ? celle qui est dans un autre, celle dont les pensées sont des mouvements, restant en repos ou s'extériorisant ? un verbe, mais lequel ? celui qui demeure en nous ou qui se répand — car je n'ose pas dire : qui se dissipe ? et si c'est une sagesse, laquelle ? sinon la qualité habituelle, celle qui s'exerce dans la contemplation soit des choses divines, soit même des choses humaines ? une justice et une charité : ne sont-elles pas des dispositions louables, opposées l'une à l'injustice, l'autre à la haine,

traduire ici par « souffle ». Les mots cités sont tous dans l'Écriture ; Grégoire les interprète métaphoriquement, puisqu'il admet que Dieu est incorporel. Les Stoïciens appliquaient aussi à Dieu les termes « souffle » et « feu », mais en considérant Dieu comme un être corporel.

τε καὶ ἀνιεμένας, προσγινομένας τε καὶ ἀπογινομένας, καὶ ὅλως ποιούσας ἡμᾶς καὶ ἀλλοιούσας, ὥσπερ αἱ χρόαι τὰ σώματα ; Ἢ δεῖ τούτων ἀποστάντας ἡμᾶς αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ τὸ θεῖον ἐκ τούτων ἰδεῖν, ὡς οἷόν τε, μερικήν τινα φαντασίαν ἐκ τῶν εἰκασμάτων συλλεγομένους ; Τίς οὖν ἡ μηχανὴ ἐκ τούτων τε καὶ μὴ ταῦτα ; Ἢ πῶς ταῦτα πάντα, καὶ τελείως ἕκαστον, τὸ ἓν τῇ φύσει ἀσύνθετον καὶ ἀνείκαστον ; Οὕτω κάμνει ἐκβῆναι τὰ σωματικὰ ὁ ἡμέτερος νοῦς, καὶ γυμνοῖς ὁμιλῆσαι τοῖς ἀσωμάτοις, ἕως σκοπεῖ μετὰ τῆς ἰδίας ἀσθενείας τὰ ὑπὲρ δύναμιν. Ἐπεὶ ἐφίεται μὲν πᾶσα λογικὴ φύσις Θεοῦ καὶ τῆς πρώτης αἰτίας · καταλαβεῖν δὲ ἀδυνατεῖ, δι' ἃς εἶπον αἰτίας. Κάμνουσα δὲ τῷ πόθῳ, καὶ οἷον
B σφαδάζουσα, καὶ τὴν ζημίαν οὐ φέρουσα, δεύτερον ποιεῖται πλοῦν, ἢ πρὸς τὰ ὁρώμενα βλέψαι, καὶ τούτων τι ποιῆσαι Θεόν, κακῶς εἰδυῖα — τί γὰρ τῶν ὁρατῶν τοῦ ὁρῶντος καὶ πόσον ἐστὶν ὑψηλότερόν τε καὶ θεοειδέστερον, ἵν' ᾖ τὸ μὲν προσκυνοῦν, τὸ δὲ προσκυνούμενον ; — ἢ διὰ τοῦ κάλλους τῶν ὁρωμένων καὶ τῆς εὐταξίας Θεὸν γνωρίσαι, καὶ ὁδηγῷ τῇ ὄψει τῶν ὑπὲρ τὴν ὄψιν χρήσασθαι, ἀλλὰ μὴ ζημιωθῆναι Θεὸν διὰ τῆς μεγαλοπρεπείας τῶν ὁρωμένων.

C **14.** Ἐντεῦθεν οἱ μὲν ἥλιον, οἱ δὲ σελήνην, οἱ δὲ ἀστέρων πλῆθος, οἱ δὲ οὐρανὸν αὐτὸν ἅμα τούτοις, οἷς καὶ τὸ πᾶν ἄγειν δεδώκασι κατὰ τὸ ποιὸν ἢ ποσὸν τῆς κινήσεως · οἱ δὲ τὰ στοιχεῖα, γῆν, ὕδωρ, ἀέρα, πῦρ, διὰ τὸ χρειῶδες, ὧν ἄνευ οὐδὲ συστῆναι δυνατὸν τὸν ἀνθρώπινον βίον · οἱ δὲ ὅ τι τύχοιεν ἕκαστος τῶν ὁρατῶν ἐσεβάσθησαν, ὧν

13, 18 ἐκ τούτων om. Maur. ‖ 21 καὶ post φύσει add. DP ‖ 23 ἰδίας : οἰκείας D (corr. marg.) ‖ 24 λογικὴ om. S^{ac} ‖ 28 ἢ πρὸς : εἰ μὲν πρὸς P ‖ ποιῆσαι : ποιήσασθαι DP ‖ 30 ἐστιν om. SP ‖ 31 δεῖ post ἢ add. DP ‖ 31-32 τὸ κάλλος P^{ac}
14, 3 δεδώκασιν P ‖ 4 καὶ post δὲ add. V

---

1. Expression proverbiale qui signifie que l'on change de procédé, comme les marins emploient la rame lorsque la navigation à la voile n'est pas possible.

s'intensifiant et se relâchant, survenant et disparaissant, et, d'une manière générale, nous affectant et nous changeant comme les couleurs font pour les corps ? Ou bien, faut-il nous éloigner de cela et voir la divinité en elle-même, autant que c'est possible, en recueillant une certaine image partielle d'après nos conjectures ? Qu'est-ce donc que cette invention : elle est faite avec cela, sans être cela ? Ou bien, comment est-il tout cela et comment est-il chacune de ces choses d'une façon parfaite, celui qui est l'Un par sa nature, sans composition et sans ressemblance avec un autre ? Ainsi notre esprit s'épuise à sortir des choses corporelles et à chercher un contact sans intermédiaire avec les choses incorporelles, tant qu'il veut regarder avec sa propre faiblesse ce qui est au-dessus de sa puissance. En effet, toute nature raisonnable tend vers Dieu et la cause première qu'elle est incapable de saisir pour les raisons que j'ai dites. Alors, épuisée par ce désir, en proie, pour ainsi dire, à des convulsions, et ne supportant pas ce dommage, elle fait « la seconde navigation[1] » : ou bien elle regarde vers les choses qui se voient et fait Dieu de l'une d'elles, en comprenant mal, car quelle chose visible est à ce point plus élevée et plus semblable à Dieu que celui qui les voit, pour que l'un adore et que l'autre soit adorée ? ou bien la beauté et le bon ordre des choses qui se voient font connaître Dieu, et la vue sert de guide vers ce qui est au-delà de la vue, sans que la magnificence des choses qui se voient fasse perdre Dieu.

14. Aussi certains ont-ils adoré le soleil, d'autres la lune, d'autres la multitude des astres, d'autres le ciel lui-même en même temps que ces astres auxquels ils ont attribué la direction du tout, selon la qualité ou l'amplitude de leur mouvement; d'autres ont adoré les éléments, terre, eau, air, feu, à cause de leur utilité, eux sans lesquels il n'est absolument pas possible que subsiste la vie humaine; d'autres ont adoré chacun n'importe laquelle des choses visibles,

ἑώρων τὰ κάλλιστα θεοὺς προστησάμενοι. Εἰσὶ δὲ οἳ καὶ εἰκόνας καὶ πλάσματα, πρῶτα μὲν τῶν οἰκείων, οἵ γε περιπαθέστεροι καὶ σωματικώτεροι, καὶ τιμῶντες τοὺς ἀπελθόντας τοῖς ὑπομνήμασιν · ἔπειτα καὶ τῶν ξένων, οἱ μετ' ἐκείνους καὶ μακρὰν ἀπ' ἐκείνων, ἀγνοίᾳ τῆς πρώτης φύσεως, καὶ ἀκολουθίᾳ τῆς παραδοθείσης τιμῆς, ὡς ἐννόμου καὶ ἀναγκαίας, ἐπειδὴ χρόνῳ τὸ ἔθος βεβαιωθὲν ἐνομίσθη
D νόμος. Οἶμαι δὲ καὶ δυναστείαν τινὲς θεραπεύοντες, καὶ
45 A ῥώμην ἐπαινέσαντες, καὶ κάλλος θαυμάσαντες, θεὸν ἐποίησαν
16 τῷ χρόνῳ τὸν τιμώμενον, προσλαβόμενοί τινα καὶ μῦθον τῆς ἐξαπάτης ἐπίκουρον.

15. Οἱ ἐμπαθέστεροι δὲ αὐτῶν καὶ τὰ πάθη θεοὺς ἐνόμισαν, ἢ θεοῖς ἐτίμησαν, θυμόν, καὶ μιαιφονίαν, καὶ ἀσέλγειαν, καὶ μέθην, καὶ οὐκ οἶδ' ὅ τι ἄλλο τῶν τούτοις παραπλησίων, οὐ καλὴν οὐδὲ δικαίαν ἀπολογίαν ταύτην εὑρόμενοι τῶν οἰκείων ἁμαρτημάτων. Καὶ τοὺς μὲν ἀφῆκαν κάτω, τοὺς δὲ ὑπὸ γῆν ἔκρυψαν — τοῦτο συνετῶς μόνον
B —, τοὺς δὲ ἀνήγαγον εἰς τὸν οὐρανόν. Ὢ τῆς γελοίας κληροδοσίας. Εἶτα ἑκάστῳ τῶν πλασμάτων ὄνομά τι θεῶν ἢ δαιμόνων ἐπιφημίσαντες, κατὰ τὴν ἐξουσίαν καὶ αὐτονομίαν τῆς πλάνης, καὶ ἀγάλματα ἱδρυσάμενοι, ὧν καὶ τὸ πολυτελὲς δέλεαρ, αἵμασί τε καὶ κνίσσαις, ἔστι δὲ οἵ γε καὶ πράξεσι λίαν αἰσχραῖς, μανίαις τε καὶ ἀνθρωποκτονίαις, τιμᾶν τοῦτο ἐνόμισαν. Τοιαύτας γὰρ ἔπρεπεν εἶναι θεῶν τοιούτων καὶ τὰς τιμάς. Ἤδη δὲ καὶ « κνωδάλοις, καὶ

14, 7 προστησάμενοι : συστησάμενοι S ‖ δ' P ‖ 10 ξένων s.l. P ‖ 12 φύσεως : αἰτίας SD (φύσεως marg.) ‖ 13-14 ἐνομίσθη νόμος : νόμος ἐγένετο S ‖ 16 τῷ χρόνῳ ... προσλαβόμενοι : τὸ χρόνῳ ... προσλαβόντες S ‖ 17 ἐξαπάτης : ἐξαπατήσεως P

15, 2 θεοῖς : θεοὺς Maur. ‖ 4 ταύτην ἀπολογίαν A Maur. ‖ 5 εὑρόμενοι : εὑρ'μενοι W εὑράμενοι Maur. ‖ 6 ἔκρυψαν : ἀπέρριψαν S^ac D marg. ‖ 7 Ὢ om. S^ac ‖ 8 ὄνομά τι : ὀνόματα W ‖ 11 κνίσαις AP^ac ‖ δ' P ‖ οἵ γε : ὅτε DS ‖ 13 τοῦτο (τοῦτ' P) : τούτους Maur.

1. On pourra comparer ce développement sur les origines de l'idolâtrie avec les chapitres 13, 14 et 15 du livre de la *Sagesse*.

érigeant comme dieux les plus belles des choses qu'ils voyaient. Certains ont même adoré des portraits et des statues, d'abord de leurs proches — ils en avaient, certes, un chagrin très vif, et, trop attachés aux choses corporelles, ils honoraient les défunts par ces souvenirs —; puis, des portraits et des statues d'étrangers séparés d'eux par le temps et la distance : c'était par ignorance de la nature première et par acceptation des honneurs traditionnels comme légitimes et nécessaires; affermie par le temps, la coutume a été considérée comme une loi. Certains aussi, je crois, vénérant la puissance, louant la force et admirant la beauté, ont fait, avec le temps, un dieu de celui qu'ils honoraient, en prenant quelque fable comme auxiliaire de leur supercherie[1].

15. Ceux d'entre eux qui étaient les plus soumis aux passions ont considéré ces passions comme des dieux ou ont honoré comme des dieux la colère, le meurtre, l'ivresse, la débauche et je ne sais quelle autre des choses semblables, trouvant là une excuse ni belle ni juste à leurs propres fautes. Les uns de ces dieux, ils les ont laissés ici-bas; d'autres, ils les ont cachés sous terre — cela seul était intelligent —; d'autres, ils les ont élevés au ciel. Oh, le ridicule partage! Ensuite à chacun de ces êtres fictifs ils ont assigné un nom de dieu ou de démon[2], selon la liberté et l'indépendance de leur erreur, ils leur ont élevé des statues dont la magnificence est un appât et ils ont pensé les honorer avec du sang et de la graisse[3], et quelques-uns même avec des pratiques tout à fait honteuses, délire et sacrifices humains; de tels honneurs convenaient en effet à de tels dieux. Déjà même ils s'étaient déshonorés

2. Les δαίμονες sont des êtres intermédiaires entre les dieux et les hommes. Les « démons » ont joué un grand rôle dans la pensée religieuse de l'antiquité, surtout à partir de l'époque de Plutarque.

3. Homère insiste sur l'agrément que les dieux éprouvent à respirer l'odeur de la graisse des victimes brûlant sur les autels (cf. *Iliade* I, 40-41).

τετραπόδοις, καὶ ἑρπετοῖς[a] », καὶ τούτων τοῖς αἰσχίστοις τε καὶ γελοιοτάτοις, ἑαυτοὺς καθύβρισαν, καὶ τούτοις φέροντες τὴν τοῦ Θεοῦ δόξαν προσέθηκαν · ὡς μὴ ῥᾴδιον εἶναι κρῖναι, ποτέρων δεῖ καταφρονεῖν μᾶλλον τῶν προσκυνούντων ἢ τῶν προσκυνουμένων · τάχα δὲ καὶ πολὺ πλέον
C τῶν λατρευόντων, ὅτι λογικῆς ὄντες φύσεως καὶ χάριν Θεοῦ δεξάμενοι, τὸ χεῖρον ὡς ἄμεινον προεστήσαντο. Καὶ τοῦτο τοῦ πονηροῦ τὸ σόφισμα, τῷ καλῷ καταχρησαμένου πρὸς τὸ κακόν, οἷα τὰ πολλὰ τῶν ἐκείνου κακουργημάτων. Παραλαβὼν γὰρ αὐτῶν τὸν πόθον πλανώμενον κατὰ Θεοῦ ζήτησιν, ἵν' εἰς ἑαυτὸν περισπάσῃ τὸ κράτος καὶ κλέψῃ τὴν ἔφεσιν, ὥσπερ τυφλὸν χειραγωγῶν ὁδοῦ τινὸς ἐφιέμενον, ἄλλους ἀλλαχοῦ κατεκρήμνισε, καὶ διέσπειρεν εἰς ἕν τι θανάτου καὶ ἀπωλείας βάραθρον.

D **16.** Οὗτοι μὲν δὴ ταῦτα · ἡμᾶς δὲ ὁ λόγος δεξάμενος ἐφιεμένους Θεοῦ, καὶ μὴ ἀνεχομένους τὸ ἀνηγεμόνευτόν τε καὶ ἀκυβέρνητον, εἶτα τοῖς ὁρωμένοις προσβάλλων καὶ
48 A τοῖς ἀπαρχῆς ἐντυγχάνων, οὔτε μέχρι τούτων ἔστησεν — οὐ γὰρ ἦν λόγου δοῦναι τὴν ἡγεμονίαν τοῖς ὁμοτίμοις κατὰ τὴν αἴσθησιν —, καὶ διὰ τούτων ἄγει πρὸς τὸ ὑπὲρ ταῦτα, καὶ δι' οὗ τούτοις τὸ εἶναι περίεστι. Τί γὰρ τὸ τάξαν τὰ οὐράνιά τε καὶ τὰ ἐπίγεια, ὅσα τε δι' ἀέρος καὶ ὅσα καθ' ὕδατος, μᾶλλον δὲ τὰ πρὸ τούτων, οὐρανόν, καὶ γῆν, καὶ ἀέρα, καὶ φύσιν ὕδατος ; Τίς ταῦτα ἔμιξε καὶ ἐμέρισε ; Τίς ἡ κοινωνία τούτων πρὸς ἄλληλα, καὶ συμφυΐα, καὶ

15, 18 εἶναι om. WV (add. marg.) || 18-19 μᾶλλον τῶν προσκυνούντων : τῶν προσκυνούντων μᾶλλον S || 21 προεστήσαντο : προετιμήσαντο S[ac] || 25 περισπάσῃ : ἐπισπάσῃ DP || 27 κατεκρήμνισεν B κατεκρήμνησε ASD

16, 3 εἶτα om. P || προσβάλλων B Maur. προσλαβὼν P || 4 ἐντυγχάνων : ἐντυγχάνουσιν P || 6 τὸ : τὰ S || 7 περίεστιν BD || 8 τε post οὐράνια om. ATSDP || 10 ἔμιξεν B || ἐμέρισεν BD || 11 ἡ om. Maur.

15. a. Rom. 1, 23.

avec « des oiseaux, des quadrupèdes et des reptiles[a][1] » et avec les plus abjects et les plus grotesques d'entre eux, et ils leur avaient spontanément attribué la gloire de Dieu; si bien qu'il n'est pas facile de juger qui l'on doit mépriser davantage, les adorateurs ou les adorés : peut-être et bien plus ceux qui rendent le culte, car, doués d'une nature raisonnable et ayant reçu la grâce de Dieu, ils ont préféré le pire en le prenant pour le meilleur. Telle était la ruse du Malin qui abusa du bien pour faire le mal, comme dans la plupart de ses actions malfaisantes. Rencontrant chez eux cette ardeur qui errait à la recherche de Dieu, il a voulu attirer à lui la domination et capter leur désir; les prenant par la main comme un aveugle qui désire trouver un chemin, il les a lancés çà et là dans le précipice et il les a éparpillés dans un même gouffre de mort et de perdition.

16. Voilà pour eux. Mais nous, la raison nous a accueillis quand nous désirions Dieu et ne supportions pas l'absence de chef et de pilote; ensuite, s'appliquant aux choses visibles et observant ce qui est depuis le commencement, elle ne s'y est pas arrêtée. Car il n'était pas raisonnable de donner la souveraineté à des êtres qui sont nos égaux au point de vue des sens. Et par eux elle nous a conduits vers celui qui est au-dessus d'eux et par lequel ils ont l'être[2]. Qui, en effet, a mis en ordre les choses célestes et les choses terrestres, tout ce qui est dans l'air et sur l'eau; ou plutôt, avant cela, le ciel, la terre, et l'élément aqueux ? Qui les a mêlés et séparés ? Quelle est cette communauté qu'ils ont entre eux, cette cohésion, cette harmonie[3] ? J'approuve,

1. Le mot κνώδαλον peut désigner un animal, sans plus de précision ; ici, la symétrie de l'énumération indique le sens d'« oiseau », que le terme grec possède aussi.

2. Litt. : « par lequel l'être est à eux », le verbe composé a été employé au lieu du verbe simple pour éviter l'hiatus.

3. Le terme σύμπνοια est choisi à dessein : la « conspiration » des éléments est une idée chère aux Stoïciens (p. ex. *Stoicorum Veterum fragmenta* 2, 172).

σύμπνοια ; Ἐπαινῶ γὰρ τὸν εἰρηκότα, κἂν ἀλλότριος ᾖ · Τί τὸ ταῦτα κεκινηκὸς καὶ ἄγον τὴν ἄληκτον φορὰν καὶ ἀκώλυτον ; Ἆρ' οὐχ ὁ τεχνίτης τούτων, καὶ πᾶσι λόγον ἐνθείς, καθ' ὃν τὸ πᾶν φέρεταί τε καὶ διεξάγεται ; Τίς δὲ ὁ τεχνίτης τούτων ; Ἆρ' οὐχ ὁ πεποιηκὼς ταῦτα καὶ εἰς
B τὸ εἶναι παραγαγών ; Οὐ γὰρ δὴ τῷ αὐτομάτῳ δοτέον τοσαύτην δύναμιν. Ἔστω γὰρ τὸ γενέσθαι τοῦ αὐτομάτου. Τίνος τὸ τάξαι ; Καὶ τοῦτο, εἰ δοκεῖ, δῶμεν. Τίνος τὸ τηρῆσαι καὶ φυλάξαι καθ' οὓς πρῶτον ὑπέστη λόγους ; Ἑτέρου τινός ; ἢ τοῦ αὐτομάτου ; Ἑτέρου δηλαδὴ παρὰ τὸ αὐτόματον. Τοῦτο δὲ τί ποτε ἄλλο πλὴν Θεός ; Οὕτως ὁ ἐκ Θεοῦ λόγος, καὶ πᾶσι σύμφυτος, καὶ πρῶτος ἐν ἡμῖν νόμος, καὶ πᾶσι συνημμένος, ἐπὶ Θεὸν ἡμᾶς ἀνήγαγεν ἐκ τῶν ὁρωμένων. Καὶ δὴ λέγωμεν ἀρξάμενοι πάλιν.

C **17.** Θεόν, ὅ τί ποτε μέν ἐστι τὴν φύσιν καὶ τὴν οὐσίαν, οὔτε τις εὗρεν ἀνθρώπων πώποτε, οὔτε μὴ εὕρῃ · ἀλλ' εἰ μὲν εὑρήσει ποτέ, ζητείσθω τοῦτο καὶ φιλοσοφείσθω παρὰ τῶν βουλομένων. Εὑρήσει δέ, ὡς ὁ ἐμὸς λόγος, ἐπειδὰν τὸ θεοειδὲς τοῦτο καὶ θεῖον, λέγω δὲ τὸν ἡμέτερον νοῦν τε καὶ λόγον, τῷ οἰκείῳ προσμίξῃ, καὶ ἡ εἰκὼν ἀνέλθῃ πρὸς τὸ ἀρχέτυπον, οὗ νῦν ἔχει τὴν ἔφεσιν. Καὶ τοῦτο εἶναί μοι δοκεῖ τὸ πάνυ φιλοσοφούμενον, ἐπιγνώσεσθαί ποτε ἡμᾶς,

16, 12 ᾖ : ἦν P ‖ 13 ἄγον : ἄγων Q om. S[ac] ‖ 15 δ' P ‖ 17 τὴν post δοτέον add. V ‖ 22 ποτ' P ‖ Οὕτως : Οὗτος QW ‖ 23-24 καὶ[1] — νόμος om. P ‖ 25 λέγομεν AQWVSDP
17, 2 μὴ : μὴν Maur. ‖ εὗρε A ‖ 4 δ' P

---

1. Platon, *Lois* X, 896 a - 897 c.
2. Devant πρῶτος, le mot καί est explicatif, car la « loi première » est identique à la « raison ». — Nous entendons le second πᾶσι comme un neutre. Si on l'entendait comme un masculin, on aurait : « loi première en nous (chrétiens) et inhérente à tous (les autres) », mais le mouvement de la pensée semble bien impliquer la correspondance entre notre raison et la raison qui est en toutes choses (cf. § 16 vers le milieu), et le parallélisme très net des éléments de la phrase confirme cette interprétation (ἐκ τῶν ὁρωμένων fait pendant au second πᾶσι).

bien qu'il ne soit pas des nôtres, celui qui a dit : « Quel est celui qui a donné à cela le mouvement, et qui le conduit de son élan incessant et irrésistible[1] ? » N'est-ce pas l'artisan de cela et celui qui a mis en toutes choses une raison d'après laquelle le tout est emporté et dirigé ? Mais qui est l'artisan de cela ? N'est-ce pas celui qui a fait cela et qui l'a amené jusqu'à l'être ? Car ce n'est évidemment pas au hasard qu'il faut donner une telle puissance. Admettons en effet que l'existence de toutes choses soit le fait du hasard : de qui est la mise en ordre ? Cela encore, attribuons-le-lui, si bon te semble : de qui est la conservation et la garde des choses selon les raisons d'après lesquelles elles ont été formées ? Est-ce le fait de quelque autre chose, ou du hasard ? D'autre chose certainement que le hasard. Qu'est-ce alors, sinon Dieu ? Ainsi la raison qui vient de Dieu et qui est naturelle à tous, loi première en nous et inhérente à toutes choses, nous a fait remonter jusqu'à Dieu en partant des choses qui se voient[2]. Et maintenant parlons en prenant un nouveau départ[3].

17. Dieu : ce qu'il est quant à sa nature et à sa substance, aucun homme ne l'a jamais découvert, ni ne peut le découvrir. Le découvrira-t-on un jour ? que cette question fasse l'objet de la recherche et de l'étude de ceux qui le veulent ! On le découvrira, à mon avis, lorsque cette chose semblable à Dieu et divine, je veux dire notre esprit et notre raison, sera mêlée à celui auquel elle est apparentée, lorsque l'image sera remontée à son archétype, vers lequel maintenant elle tend. Ce qui me paraît être le tout de la philosophie, c'est que nous connaîtrons un jour autant

3. Cf. le § 4 de ce discours, au début. — On a remarqué que les § 15 et 16 de ce discours sont à rapprocher de la 6e *Catéchèse* de Cyrille de Jérusalem. Les *Catéchèses* datent au plus tard de 350. La comparaison avec le texte de Grégoire a été faite par Sinko (*De traditione orationum Gregorii Nazianzeni* I, p. 17-18).

ὅσον ἐγνώσμεθα[a]. Τὸ δὲ νῦν εἶναι βραχεῖά τις ἀπορροὴ πᾶν τὸ εἰς ἡμᾶς φθάνον, καὶ οἷον μεγάλου φωτὸς μικρὸν ἀπαύγασμα[b]. Ὥστε καὶ εἴ τις ἔγνω Θεόν, ἢ ἐγνωκέναι μεμαρτύρεται, τοσοῦτον ἔγνω, ὅσον ἄλλου μὴ τὸ ἴσον ἐλλαμφθέντος φανῆναι φωτοειδέστερος. Καὶ τὸ ὑπερβάλλον
49 A τέλειον ἐνομίσθη, οὐ τῇ ἀληθείᾳ, τῇ δὲ τοῦ πλησίον δυνάμει παραμετρούμενον.

18. Διὰ τοῦτο Ἐνὼς μὲν « ἤλπισεν ἐπικαλεῖσθαι τὸν Κύριον[a] » · ἐλπὶς τὸ κατορθούμενον ἦν, καὶ τοῦτο οὐ γνώσεως, ἀλλ' ἐπικλήσεως. Ἐνὼχ δὲ μετετέθη[b] μέν, οὔπω δὲ δῆλον, εἰ Θεοῦ φύσιν περιλαβών, ἢ περιληψόμενος. Τοῦ δὲ Νῶε καλὸν ἡ εὐαρέστησις[c], τοῦ καὶ κόσμον ὅλον ἐξ ὑδάτων διασώσασθαι πιστευθέντος, ἢ κόσμου σπέρματα, ξύλῳ μικρῷ φεύγοντι τὴν ἐπίκλυσιν[d]. Ἀβραὰμ δὲ ἐδικαιώθη μὲν ἐκ πίστεως[e], ὁ μέγας πατριάρχης, καὶ θύει θυσίαν ξένην καὶ τῆς μεγάλης ἀντίτυπον[f] · Θεὸν δὲ οὐχ ὡς Θεὸν εἶδεν[g], ἀλλ' ὡς ἄνθρωπον ἔθρεψε[h], καὶ ἐπῃνέθη, σεβασθεὶς
B ὅσον κατέλαβεν. Ἰακὼβ δὲ κλίμακα μὲν ὑψηλὴν ἐφαντάσθη τινά, καὶ ἀγγέλων ἄνοδον[i], καὶ στήλην ἀλείφει μυστικῶς[j] — ἴσως ἵνα τὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀλειφέντα[k] λίθον παραδηλώσῃ[l] —, καὶ « εἶδος Θεοῦ[m] » τόπῳ τινὶ προσηγορίαν δίδωσιν εἰς τιμὴν τοῦ ὀφθέντος, καὶ ὡς ἀνθρώπῳ τῷ Θεῷ προσπαλαίει[n]

18, 7 φυγόντι DP || 10 εἶδεν : ἴδεν A || 13 ἀληφέντα A ἀλειφθέντα P || 14 εἶδος : οἶκος Maur. || 15 προσπαλαίοι D (corr. marg.)

---

17. a. I Cor. 13, 12. b. Sag. 7, 26. Hébr. 1, 3.
18. a. Gen. 4, 26 (LXX). b. Gen. 5, 24. c. Gen. 6, 8. d. Gen. 6, 13-7, 19. e. Gen. 15, 6. Rom. 4, 3. f. Gen. 22, 2 s. g. Gen. 18, 1-2. h. Gen. 18, 6-8. i. Gen. 28, 12. j. Gen. 28-18. k. Cf. Matth. 21, 42. Act. 4, 11. l. Lc 4, 18. Act. 10, 38. m. Gen. 28, 17. n. Gen. 32, 25-30.

---

1. Le sacrifice d'Abraham prêt à immoler son fils Isaac est considéré comme la figure du sacrifice du Christ au Calvaire.
2. Abraham reçut la visite de trois hommes, il se prosterna devant

que nous sommes connus[a]. Pour le moment, tout ce qui arrive jusqu'à nous, c'est une brève émanation et comme un petit rayonnement[b] d'une grande lumière. Ainsi donc, si quelqu'un a connu Dieu ou bien est attesté l'avoir connu, il l'a connu seulement de manière à paraître plus semblable à la lumière qu'un autre qui n'était pas éclairé au même point; ce qu'il avait de supérieur a été jugé parfait, non pas véritablement, mais relativement à la possibilité de son voisin.

18. Voilà pourquoi Enos « eut l'espoir d'invoquer le Seigneur[a] » : il n'aboutit qu'à un espoir, et encore non pas de connaissance, mais d'invocation. Hénoch fut enlevé[b]; mais on ne sait pas encore si ce fut après avoir compris la nature de Dieu ou pour la comprendre. Le mérite de Noé fut de plaire à Dieu[c]; le soin lui fut confié de sauver le monde entier, ou plutôt les germes du monde sur un petit bâtiment de bois qui échappa au déluge[d]. Abraham fut justifié par la foi[e], lui, le grand patriarche, et il offre un sacrifice insolite, figure du grand sacrifice[f1]; il vit Dieu, non comme Dieu[g], mais il le nourrit comme un homme[h], et il fut loué pour avoir rendu hommage dans la mesure où il comprit[2]. Jacob vit en songe une échelle élevée et des anges qui montaient ; il verse mystérieusement de l'huile sur une stèle[j] — peut-être pour signifier la Pierre[k3] ointe[l] pour notre salut —; il donne à un lieu le nom de « vision de Dieu[m4] » en l'honneur de celui qu'il a vu; il lutte contre Dieu comme contre un homme[n] — quelle que soit cette

eux et leur offrit un repas ; en réalité c'était Dieu qui le visitait, dit la Bible.
3. Le Christ, pierre angulaire.
4. Grégoire substitue à l'expression de la *Genèse* « maison de Dieu » une autre formule plus en rapport avec le sujet qu'il traite. Nos manuscrits ont la leçon : *eidos* (aspect, vision, cf. II *Corinthiens* 5, 7) ; Élie de Crète et les Mauristes lisent *oikos* (maison) ; nous considérons ce dernier mot comme une correction pour rendre la citation plus conforme au texte biblique.

— ἥτις ποτέ ἐστιν ἡ πάλη Θεοῦ πρὸς ἄνθρωπον, ἢ τάχα
τῆς ἀνθρωπίνης ἀρετῆς πρὸς Θεὸν ἀντεξέτασις ; — καὶ
σύμβολα τῆς πάλης ἐπὶ τοῦ σώματος φέρει[o], τὴν ἧτταν
παραδεικνύντα τῆς γεννητῆς φύσεως, καὶ ἆθλον εὐσεβείας
τὴν μεταβολὴν τῆς προσηγορίας λαμβάνει, μετονομασθεὶς
ἀντὶ Ἰακὼβ Ἰσραὴλ[p], τοῦτο δὴ τὸ μέγα καὶ τίμιον ὄνομα ·
Ἐκεῖνο δὲ οὔτε αὐτὸς οὔτε τις ὑπὲρ αὐτὸν μέχρι σήμερον
C ἐκαυχήσατο τῶν δώδεκα φυλῶν, ὧν πατὴρ ἦν, ὅτι Θεοῦ
φύσιν ἢ ὄψιν ὅλην ἐχώρησεν.

19. Ἠλίᾳ δέ, οὔτε πνεῦμα βίαιον, οὔτε πῦρ, οὔτε
συσσεισμός, ὡς τῆς ἱστορίας ἀκούεις, ἀλλ' ἡ αὔρα τις
ὀλίγη[a] τὴν τοῦ Θεοῦ παρουσίαν, καὶ ταῦτα οὐ φύσιν
ἐσκιαγράφησεν. Ἠλίᾳ τίνι ; ὃν καὶ ἅρμα πυρὸς ἀνάγει
πρὸς οὐρανόν[b], δηλοῦν τοῦ δικαίου τὸ ὑπὲρ ἄνθρωπον.

Μανωὲ δὲ τὸν κριτὴν πρότερον καὶ Πέτρον τὸν μαθητὴν
ὕστερον, πῶς οὐ τεθαύμακας ; Τὸν μὲν οὐδὲ ὄψιν φέροντα
D τοῦ φαντασθέντος Θεοῦ, καὶ διὰ τοῦτο · « Ἀπολώλαμεν,
ὦ γύναι, λέγοντα, Θεὸν ἑωράκαμεν[c] », ὡς οὐ χωρητῆς
οὔσης ἀνθρώποις οὐδὲ φαντασίας θείας, μὴ ὅ τι γε φύσεως ·
52 A τὸν δὲ καὶ τὸν φαινόμενον Χριστὸν τῷ πλοίῳ μὴ προσιέμενον,
καὶ διὰ τοῦτο ἀποπεμπόμενον[d]. Καίτοιγε θερμότερος τῶν
ἄλλων εἰς ἐπίγνωσιν Χριστοῦ Πέτρος, καὶ διὰ τοῦτο
« μακαριζόμενος[e] », καὶ τὰ μέγιστα πιστευόμενος[f]. Τί δ' ἂν
εἴποις περὶ Ἠσαΐου, καὶ Ἰεζεχιὴλ τοῦ τῶν μεγίστων
ἐπόπτου, καὶ τῶν λοιπῶν προφητῶν ; Ὧν ὁ μὲν τὸν Κύριον
Σαββαὼθ εἶδε καθήμενον ἐπὶ θρόνου δόξης, καὶ τοῦτον

18, 19 γενητῆς BVDP || 22 οὔτ'[1] P || μέχρι σήμερον : μέχρις ἡμῶν S[ac] || 24 φύσιν ἢ ὄψιν ὅλην : ὄψιν ἢ φύσιν ὅλην S[ac] φύσιν ὅλην ἢ ὄψιν DP || ἐχώρησεν post φύσιν add. B || ὄψιν — διέκοψεν (**21,** 13) evanuerunt in A quia duo folia desunt

19, 2 συσσεισμός : σεισμός S[ac] || 4 ἐσκιογράφησεν BV || 7 οὐδὲ : οὔτ' D οὔτε P || 10 γε om. QBW || 17 Σαβαώθ VTDP || εἶδεν QBWTDP

---

18. o. Gen. 32, 26. p. Gen. 32, 29.

lutte de Dieu contre l'homme, ou peut-être est-ce une comparaison de la vertu humaine avec Dieu —; il porte sur son corps les signes de la lutte[o] qui montre la défaite de la nature engendrée[1]; et, pour prix de sa piété, il reçoit le changement d'appellation qui modifie son nom de Jacob en celui d'Israël[p][2], ce grand, cet honorable nom. Mais voici que ni lui, ni, après lui, aucun membre des douze tribus dont il fut le père ne s'est vanté jusqu'à ce jour d'avoir saisi la nature de Dieu ou d'en avoir eu une vision totale.

19. Élie, ce ne fut ni le vent violent, ni le feu, ni le tremblement de terre, comme l'histoire te l'apprend, mais le souffle d'air léger[a] qui lui donna l'esquisse de la présence de Dieu, et non pas de sa nature. Élie, qui est-il ? Celui qu'un char de feu enlève au ciel[b], montrant le degré surhumain de sa justice.

Et comment n'admires-tu pas le juge Manué[3] et, plus tard, le disciple Pierre ? Le premier ne supportait pas la vision de Dieu qui lui était apparu et, pour cette raison, il disait : « Nous sommes perdus, femme, nous avons vu Dieu[c] ! » Pour lui, les hommes ne peuvent supporter une apparition divine, encore bien moins la nature divine. L'autre, voyant le Christ, ne le laissait pas s'approcher de sa barque et, pour cette raison, le renvoyait[d]. Et pourtant, Pierre était plus ardent que les autres à reconnaître le Christ, et, pour cette raison, il est dit « bienheureux[e] » et se voit confier ce qu'il y a de plus grand[f]. Et que pourrais-tu dire d'Isaïe, d'Ézéchiel qui a vu ce qu'il y a de plus grand, et des autres prophètes ? Le premier vit le Seigneur Sabbaoth assis sur un trône de gloire, entouré

19. a. III Rois 19, 11. b. IV Rois 2, 11. c. Jug. 13, 22. d. Lc 5, 8. e. Matth. 16, 17. f. Matth. 16, 19.

---

1. Voir ci-dessus, § 4, note 2.
2. Le texte biblique donne comme sens au nom d'Israël : « Il a été fort contre Dieu. »
3. Père de Samson.

ὑπὸ τῶν ἑξαπτερύγων σεραφὶμ κυκλούμενον καὶ αἰνεύμενον καὶ ἀποκρυπτόμενον, ἑαυτόν τε τῷ ἄνθρακι καθαιρόμενον καὶ πρὸς τὴν προφητείαν καταρτιζόμενον[g] · ὁ δὲ καὶ τὸ ὄχημα τοῦ Θεοῦ τὰ χερουβὶμ διαγράφει, καὶ τὸν ὑπὲρ αὐτῶν θρόνον, καὶ τὸ ὑπὲρ αὐτοῦ στερέωμα, καὶ τὸν ἐν τῷ στερεώματι φανταζόμενον, καὶ φωνάς δή τινας, καὶ B ὁρμάς, καὶ πράξεις[h], καὶ ταῦτα εἴτε φαντασία τις ἦν ἡμερινή, μόνοις θεωρητὴ τοῖς ἁγίοις, εἴτε νυκτὸς ἀψευδὴς ὄψις, εἴτε τοῦ ἡγεμονικοῦ τύπωσις συγγινομένη τοῖς μέλλουσιν ὡς παροῦσιν, εἴτε τι ἄλλο προφητείας εἶδος ἀπόρρητον, οὐκ ἔχω λέγειν · ἀλλ' οἶδεν ὁ τῶν προφητῶν Θεός, καὶ οἱ τὰ τοιαῦτα ἐνεργούμενοι. Πλὴν οὔτε οὗτοι περὶ ὧν ὁ λόγος, οὔτε τις ἄλλος τῶν κατὰ τούτους, « ἔστη ἐν ὑποστήματι » καὶ οὐσίᾳ « Κυρίου[i] », κατὰ τὸ γεγραμμένον, οὐδὲ Θεοῦ φύσιν ἢ εἶδεν ἢ ἐξηγόρευσεν.

C **20.** Παύλῳ δὲ εἰ μὲν ἔκφορα ἦν ἅπερ ἔσχεν ὁ τρίτος οὐρανός[a], καὶ ἡ μέχρις ἐκείνου πρόοδος ἢ ἀνάβασις ἢ ἀνάληψις, τάχα ἄν τι περὶ Θεοῦ πλέον ἔγνωμεν, εἴπερ τοῦτο ἦν τὸ τῆς ἁρπαγῆς μυστήριον. Ἐπεὶ δὲ ἄρρητα ἦν[b], καὶ ἡμῖν σιωπῇ τιμάσθω. Τοσοῦτον δὲ ἀκούσωμεν αὐτοῦ Παύλου λέγοντος, ὅτι « ἐκ μέρους γινώσκομεν, καὶ ἐκ μέρους προφητευόμεν[c]. » Ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα ὁμολογεῖ ὁ μὴ ἰδιώτης τὴν γνῶσιν, ὁ δοκιμὴν ἀπειλῶν τοῦ ἐν αὐτῷ λαλοῦντος Χριστοῦ[d], ὁ μέγας τῆς ἀληθείας προαγωνιστὴς

19, 18 σεραφὶμ om. V ‖ 19 ἀποκρυπτόμενον : κρυπτόμενον QVT ‖ 22 αὐτῶν : αὐτὸν VT legi non potest ‖ 25 μόνοις τοῖς ἁγίοις θεωρητὴ S ‖ 26 συγγινομένη : συγγενομένη W Maur. in T legi non potest ‖ 30 κατὰ τούτους : κατ' αὐτοὺς D Maur. in T legi non potest ‖ 32 εἶδεν : ἴδεν D ‖ ἐξηγόρευσε VS

20, 1 ἔκφορα : ἐκφορὰ Maur. ‖ ἅπερ ἔσχεν : ἃ παρέσχεν VTSDP ‖ 5 δ' D

19. g. Is. 6, 1 s. h. Éz. 1, 4 s. i. Jér. 23, 18 (LXX).
20. a. II Cor. 12, 2. b. II Cor. 12, 4. c. I Cor. 13, 9. d. II Cor. 13, 3.

par les Séraphins à six ailes, qui le louaient et le cachaient; il se vit lui-même purifié par le charbon (ardent) et préparé à son rôle de prophète[g]. Le second décrit les Chérubins qui sont le char de Dieu, le trône qui est au-dessus d'eux, le firmament qui est au-dessus du trône et celui qui apparaît dans le firmament, et il indique aussi certaines paroles, certains mouvements et certaines actions[h]. Et cela, que ce soit une apparition diurne et que seuls les saints peuvent saisir, que ce soit une vision nocturne non mensongère, que ce soit une impression produite sur la partie dirigeante de l'âme, impression qui fut un contact avec les choses futures comme si elles étaient présentes, que ce soit quelque autre genre ineffable de prophétie, je ne puis le dire; celui qui le sait, c'est le Dieu des prophètes, ainsi que ceux qui sont l'objet de telles opérations. Cependant, ni ceux dont je parle, ni aucun autre de ceux qui sont comme eux, ne « se sont tenus dans l'être » et dans la substance « du Seigneur[i1] », selon le mot de l'Écriture; ils n'ont ni vu ni expliqué la nature de Dieu.

20. Quant à Paul, s'il lui avait été possible de révéler ce que comportèrent le troisième ciel[a] et l'avancée ou l'ascension ou l'enlèvement jusque-là, peut-être connaîtrions-nous quelque chose de plus sur Dieu, si toutefois ce fut là la cause mystérieuse de ce ravissement; mais, puisque ce sont des choses ineffables[b], honorons-les, nous aussi, en silence. Écoutons seulement Paul dire lui-même : « C'est partiellement que nous connaissons et partiellement que nous prophétisons[c]. » Il fait cet aveu, et d'autres aveux semblables, lui qui n'est pas un profane pour la connaissance de Dieu, lui qui menace de donner une preuve que le Christ parle en lui[d], lui le grand défenseur

1. Le texte des Septante permet à Grégoire d'ajouter οὐσίᾳ (substance) pour expliquer ὑποστήματι. L'hébreu dit : « Qui a assisté au conseil de Yahweh? »

καὶ διδάσκαλος. Διὸ καὶ πᾶσαν τὴν κάτω γνῶσιν οὐδὲν ὑπὲρ τὰ ἔσοπτρα καὶ τὰ αἰνίγματα[e] τίθεται, ὡς ἐν μικροῖς τῆς ἀληθείας ἱσταμένην ἰνδάλμασιν. Εἰ δὲ μὴ λίαν δοκῶ τισὶ περιττὸς καὶ περίεργος τὰ τοιαῦτα ἐξετάζων, οὐδὲ
D ἄλλα τινὰ τυχὸν ἢ ταῦτα ἦν, ἃ μὴ δύνασθαι νῦν βασταχθῆναι[f]
53 A ὁ Λόγος αὐτὸς ὑπηνίσσετο, ὥς ποτε βασταχθησόμενα καὶ τρανωθησόμενα, καὶ ἃ μηδ' ἂν « αὐτὸν δυνηθῆναι χωρῆσαι τὸν κάτω κόσμον[g] » Ἰωάννης ὁ τοῦ Λόγου πρόδρομος, ἡ μεγάλη τῆς ἀληθείας φωνή, διωρίζετο.

21. Πᾶσα μὲν οὖν ἀλήθεια καὶ πᾶς λόγος δυστέκμαρτός τε καὶ δυσθεώρητος· καὶ οἷον ὀργάνῳ μικρῷ μεγάλα δημιουργοῦμεν, τῇ ἀνθρωπίνῃ σοφίᾳ τὴν τῶν ὄντων γνῶσιν θηρεύοντες, καὶ τοῖς νοητοῖς προσβάλλοντες μετὰ τῶν αἰσθήσεων, ἢ οὐκ ἄνευ αἰσθήσεων, ὑφ' ὧν περιφερόμεθα καὶ πλανώμεθα, καὶ οὐκ ἔχομεν γυμνῷ τῷ νοῒ γυμνοῖς τοῖς πράγμασιν ἐντυγχάνοντες, μᾶλλόν τι προσιέναι τῇ
B ἀληθείᾳ, καὶ τὸν νοῦν τυποῦσθαι ταῖς καταλήψεσιν. Ὁ δὲ περὶ Θεοῦ λόγος, ὅσῳ τελεώτερος, τοσούτῳ δυσεφικτότερος, καὶ πλείους τὰς ἀντιλήψεις ἔχων καὶ τὰς λύσεις ἐργωδεστέρας. Πᾶν γὰρ τὸ ἐνιστάμενον, κἂν βραχύτατον ᾖ, τὸν τοῦ λόγου δρόμον ἐπέσχε καὶ διεκώλυσε, καὶ τὴν εἰς τὸ πρόσω φορὰν διέκοψεν, ὥσπερ οἱ τοὺς ἵππους τοῖς ῥυτῆρσιν ἀθρόως μεθέλκοντες φερομένους καὶ τῷ ἀδοκήτῳ τοῦ τιναγμοῦ

20, 10 Διὸ om. Q[ac]BWV[ac]DP ‖ 13 οὐδ' P ‖ 14 δύνασθαι : δύναται BD[ac]P ‖ δύνανται D[pc] ‖ ἅπερ post βασταχθῆναι add. BWVSDP, rasura in Q et T ‖ 15 ὑπηνίσσετο : ὑπηνίξατο W ‖ 16 ἃ : ἅπερ Maur. ‖ 17 κάτω om. Maur.

21, 2 μικρῷ : τινὶ D (μικρῷ D marg. manu rec.) ‖ 5 ἢ οὐκ ἄνευ αἰσθήσεων om. Q[ac]S[ac] ‖ 6 ἔχωμεν B ‖ γυμνοὶ P ‖ 9 τοσοῦτο D ‖ 12 ἐπέσχεν BD

---

20. e. I Cor. 13, 12. f. Jn 16, 12. g. Jn 21, 25.

---

1. Jean l'Évangéliste est appelé ici « Précurseur » en tant qu'il a préparé l'annonce du Verbe par le Prologue de son Évangile. D'ailleurs, Grégoire n'ignore pas que le titre de « Précurseur » est donné à Jean-Baptiste, puisqu'il appelle ce dernier Λόγου καὶ φωτὸς πρόδρομος (*Discours* 6, 7, *PG* 35, 729 B).

et le grand maître de la vérité. Aussi établit-il que toute la science d'ici-bas n'est nullement au-dessus des miroirs et des énigmes[e], car elle s'arrête à de faibles images de la vérité. Et si je donne à certains l'impression que je n'ai pas beaucoup de curiosité et d'indiscrétion à fouiller de telles questions, c'est qu'il s'agit peut-être là de ce que le Verbe lui-même évoquait en parlant de ces choses qui ne peuvent pas être portées pour le moment[f] — car un jour on pourra les porter et on en aura la révélation —, ces choses dont Jean, le Précurseur du Verbe, la grande voix de la vérité, déclarait que « le monde d'ici-bas lui-même ne pourrait les contenir[g1] ».

21. Ainsi donc, pour toute vérité et pour tout discours il est difficile de trouver des preuves et difficile de parvenir à la contemplation. Nous voulons, pour ainsi dire, exécuter un grand travail avec un petit instrument, quand nous faisons la chasse à la connaissance de la réalité avec la sagesse humaine et quand nous abordons l'intelligible avec les sens, ou sans nous passer des sens qui nous emportent et nous égarent[2]. Nous ne pouvons, en rencontrant les choses dans leur nudité avec notre esprit mis à nu, nous approcher un peu plus de la vérité et marquer notre esprit à l'empreinte de ce qu'il perçoit. Quant à la discussion sur Dieu, plus elle est parfaite, plus elle est difficile d'accès, et elle comporte des objections plus nombreuses et des réponses plus laborieuses. Tout obstacle, en effet, si petit soit-il, arrête la discussion dans sa course, l'entrave et lui coupe l'élan vers l'avant; c'est comme lorsqu'on tire brusquement sur les rênes des chevaux lancés et qu'on les fait pivoter par l'imprévu de la secousse.

2. Ce passage rappelle Platon, *Phédon* 66 a et 83 a. L'expression « faire la chasse » pour désigner la recherche de la science revient plusieurs fois chez Platon (*Phédon* 66a, *Phèdre* 262c, *Théétète* 200 a, etc.). Cf. R. Gottwald, *De Gregorio Nazianzeno Platonico*, Breslau 1906, p. 37.

περιτρέποντες. Οὕτω Σολομὼν μέν, ὁ σοφισάμενος περισσὰ ὑπὲρ πάντας τοὺς γενομένους ἔμπροσθεν καὶ καθ' ἑαυτόν[a], ᾧ τὸ τῆς « καρδίας πλάτος » δῶρον Θεοῦ, καὶ ἡ ψάμμου δαψιλεστέρα χύσις τῆς θεωρίας[b], ὅσῳ πλέον ἐμβατεύει τοῖς βάθεσι[c], τοσούτῳ πλέον ἰλιγγιᾷ, καὶ τέλος τι ποιεῖται σοφίαν εὑρεῖν ὅσον διέφυγεν[d]. Παῦλος δὲ πειρᾶται μὲν
C ἐφικέσθαι, οὔπω λέγω τῆς τοῦ Θεοῦ φύσεως, τοῦτο γὰρ ᾔδει παντελῶς ἀδύνατον, ἀλλὰ μόνον τῶν τοῦ Θεοῦ « κριμάτων[e] » · ἐπεὶ δὲ οὐχ εὑρίσκει διέξοδον οὐδὲ στάσιν τῆς ἀναβάσεως, οὐδὲ εἴς τι φανερὸν τελευτᾷ πέρας ἡ πολυπραγμοσύνη τῆς διανοίας, ἀεί τινος ὑποφαινομένου τοῦ λείποντος, ὢ τοῦ θαύματος[f] — ἵνα καὶ αὐτὸς πάθω τὸ ἴσον —, ἐκπλήξει περιγράφει τὸν λόγον, καὶ « πλοῦτον Θεοῦ καὶ βάθος » τὸ τοιοῦτο καλεῖ, καὶ ὁμολογεῖ τῶν τοῦ Θεοῦ[g] κριμάτων τὸ ἀκατάληπτον, μονονουχὶ τὰ αὐτὰ τῷ Δαυῒδ φθεγγόμενος, ποτὲ μὲν « ἄβυσσον πολλὴν[h] » ὀνομάζοντι τὰ τοῦ Θεοῦ κρίματα, ἧς οὐκ ἔστι τὴν ἕδραν ἢ μέτρῳ ἢ αἰσθήσει λαβεῖν, ποτὲ δὲ « τεθαυμαστῶσθαι » τὴν γνῶσιν ἐξ ἑαυτοῦ καὶ τῆς ἑαυτοῦ συστάσεως λέγοντι, « κεκραταιῶσθαί τε πλέον ἢ
D κατὰ τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν[i] » καὶ περίδραξιν.

56 A **22.** Ἵνα γὰρ τἄλλα ἐάσας, φησί, πρὸς ἐμαυτὸν βλέψω, καὶ πᾶσαν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν καὶ σύμπηξιν[a], τίς ἡ μίξις ἡμῶν ; Τίς ἡ κίνησις ; Πῶς τὸ ἀθάνατον τῷ θνητῷ

21, 16 ἔμπροσθε A ‖ 17 ἡ om. P ‖ 19 τοσούτῳ : τοσοῦτο S ‖ ἰλιγγιᾷ : εἰλιγγιᾷ QBV εἰλιγιᾷ A ‖ 20 σοφίαν : σοφίας AWTSD τῆς σοφίας V ‖ διέφυγε VT ‖ 21 δὲ post οὔπω add. SDP ‖ 22 ᾔδει : ᾔδη D ‖ γὰρ post ᾔδει add. S^{ac} ‖ ὂν post ἀδύνατον add. SD Maur. ‖ 23 ἐπειδὴ S ‖ 24 οὐδ' DP ‖ 26 ἐκπλήξει : ἐμπλήξει Maur. ‖ 27 τὸ s.l. P ‖ 28 τοιοῦτον SD ‖ 31 ἔστιν P ‖ ἢ[1] om. B ‖ 32 τεθαυματῶσθαι D ‖ 33 κεκραταιῶσθαί : καικραταιῶσθαί B ‖ 34 ἑαυτοῦ : αὐτοῦ BP
22, 1 γὰρ : δὲ DP ‖ τὰ ἄλλα S ‖ φησί om. S^{ac}

---

21. a. III Rois 3, 12. II Par. 1, 12. b. III Rois 4, 29 (LXX : 5, 9 hébr.) c. Cf. I Cor. 2, 10. Rom. 11, 33. d. Cf. Eccl. 7, 23 ; 8, 17. e. Rom. 11, 33. f. Cf. Rom. 11, 33. g. Rom. 11, 33. h. Ps. 35, 7. i. Ps. 138, 6 (LXX).
22. a. Cf. Ps. 138, 13-16.

Ainsi Salomon qui eut une sagesse surabondante, plus que tous ceux qui furent avant lui et de son temps[a], qui reçut en don de Dieu « la largeur du cœur » et la contemplation versée en lui plus abondante que le sable[b], plus il avance dans les profondeurs[c], plus il est saisi de vertige[1], et il considère comme un terme de découvrir combien la sagesse lui a échappé[d]. Et Paul s'efforce d'atteindre, je ne dis pas, bien sûr, la nature de Dieu — car il savait que c'est absolument impossible —, mais seulement « les jugements[e] » de Dieu ; comme il ne trouve pas d'issue ni de point fixe dans son ascension, comme la curiosité de sa pensée ne s'achève sur aucune limite distincte, car toujours apparaît quelque chose qui lui échappe, alors, ô merveille[f] ! — cela, pour éprouver, moi aussi, la même impression[2] — il enveloppe de stupeur son discours, il appelle une telle réalité « richesse de Dieu et profondeur » et il reconnaît l'incompréhensibilité des jugements de Dieu[g] ; il prononce presque les mêmes mots que David, qui tantôt nomme les jugements de Dieu « un vaste abîme[h] » dont il n'est pas possible de saisir le fond soit par mesure soit par sensation, et tantôt dit que cette science « est trop merveilleuse pour lui » et pour sa nature, qu'« elle est trop forte pour ses possibilités[i] » et ses prises.

22. En effet, dit-il, si je laisse de côté le reste pour regarder vers moi-même et vers toute la nature humaine et son organisation[a,3], qu'est-ce que ce mélange que nous sommes ? Qu'est-ce que ce mouvement qui nous anime ?

1. Même emploi du verbe ἰλιγγιᾶν par Jean Chrysostome à propos de l'incompréhensibilité de Dieu (*SC* 28bis, *Homélie* I, p. 116).
2. Cette exclamation est parallèle à celle de S. Paul dans *Rom.* 11, 33.
3. Ce passage est une paraphrase et une amplification du *Psaume* 138, 13-16. — Les § 22 à 30 ont beaucoup de ressemblances avec la 9e *Catéchèse* de Cyrille de Jérusalem (cf. T. Sinko, *De traditione orationum Gregorii Nazianzeni* I, p. 13-17 ; voir p. 135 n. 3).

συνεκράθη ; Πῶς κάτω ῥέω, καὶ ἄνω φέρομαι ; Πῶς ψυχὴ περιφέρεται ; Πῶς ζωὴν δίδωσι, καὶ πάθους μεταλαμβάνει ; Πῶς ὁ νοῦς καὶ περιγραπτὸς καὶ ἀόριστος, ἐν ἡμῖν μένων, καὶ πάντα ἐφοδεύων τάχει φορᾶς καὶ ῥεύσεως ; Πῶς μεταλαμβάνεται λόγῳ καὶ μεταδίδοται, καὶ δι' ἀέρος χωρεῖ, καὶ μετὰ τῶν πραγμάτων εἰσέρχεται ; Πῶς αἰσθήσει κοινωνεῖ, καὶ συστέλλεται ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων ; Καὶ ἔτι πρὸ τούτων, τίς ἡ πρώτη πλάσις ἡμῶν καὶ σύστασις ἐν τῷ τῆς φύσεως ἐργαστηρίῳ[b] ; Καὶ τίς ἡ τελευταία μόρφωσις καὶ τελείωσις ; Τίς ἡ τῆς τροφῆς B ἔφεσις καὶ διάδοσις ; Καὶ τίς ἤγαγεν ἐπὶ τὰς πρώτας πηγὰς καὶ τοῦ ζῆν ἀφορμὰς αὐτομάτως ; Πῶς σιτίοις μὲν σῶμα, λόγῳ δὲ ψυχὴ τρέφεται ; Τίς ἡ τῆς φύσεως ὁλκὴ καὶ πρὸς ἄλληλα σχέσις τοῖς γεννῶσι καὶ τοῖς γεννωμένοις, ἵνα τῷ φίλτρῳ συνέχηται ; Πῶς ἑστηκότα τε τὰ εἴδη καὶ τοῖς χαρακτῆρσι διεστηκότα ὧν τοσούτων ὄντων αἱ ἰδιότητες ἀνέφικτοι ; Πῶς τὸ αὐτὸ ζῷον θνητὸν καὶ ἀθάνατον, τὸ μὲν τῇ μεταστάσει, τὸ δὲ τῇ γεννήσει ; τὸ μὲν γὰρ ὑπεξῆλθε, τὸ δὲ ἀντεισῆλθεν, ὥσπερ ἐν ὁλκῷ ποταμοῦ μὴ ἑστῶτος καὶ μένοντος. Πολλὰ δ' ἂν ἔτι φιλοσοφήσαις περὶ μελῶν καὶ μερῶν, καὶ τῆς πρὸς ἄλληλα τούτων εὐαρμοστίας, πρὸς χρείαν τε ὁμοῦ καὶ κάλλος συνεστώτων τε καὶ διεστώτων, προεχόντων τε καὶ προεχομένων, ἑνουμένων τε καὶ

22, 5 περιφέρεται : περιγράφεται S marg. P Maur. ‖ 6 καί[1] om. S[ac] ‖ καὶ post ἀόριστος add. S ‖ 8 ῥύσεως S[pc] ‖ 17 ἄλληλα : ἄλλα B ‖ τοῖς ... τοῖς om. P τοῖς[2] om. BD ‖ 22 ὁλκῷ : ὁλκῇ A (corr. marg.) ‖ 23 φιλοσοφήσαις : σπερμολογήσαις P

---

22. b. Cf. Ps. 138, 13.

---

1. Le sein maternel.
2. Le lait.
3. Élie de Crète explique ainsi ce passage : « (Grégoire) appelle espèce (εἶδος) ce qui est dans le même genre (γένος), attendu que

Comment ce qui est immortel a-t-il été mêlé à ce qui est mortel ? Comment coulé-je en bas et suis-je porté en haut ? Comment l'âme circule-t-elle à travers (le corps) ? Comment donne-t-elle la vie et participe-t-elle aux passions ? Comment l'esprit est-il à la fois dans des limites et sans bornes, restant en nous et parcourant toutes choses dans un élan et un épanchement rapides ? Comment, grâce à la parole, est-il perçu et se communique-t-il, chemine-t-il dans l'air et entre-t-il au milieu des choses ? Comment est-il en communication avec les sens et se recueille-t-il en s'éloignant des sens ? Et de plus, avant ces questions, comment avons-nous d'abord été façonnés et constitués dans l'atelier de la nature[b1] ? Et comment avons-nous reçu notre forme dernière et notre achèvement ? Comment avons-nous le désir de la nourriture et comment se fait sa répartition ? Qui nous a conduits spontanément aux premières sources et aux premiers moyens d'entretenir la vie[2] ? Comment le corps se nourrit-il d'aliments et l'âme de pensée ? Quelle est cette propension due à la nature, cette disposition des parents envers leurs enfants et réciproquement, pour qu'ils soient unis par l'affection ? Comment les espèces[3] sont-elles stables et distinctes par leurs caractères, dont les propriétés sont si nombreuses qu'on ne peut les atteindre toutes ? Comment le même être vivant est-il à la fois mortel et immortel : mortel, parce qu'il périt; immortel, parce qu'il se reproduit[4] ? En effet, un individu disparaît, un autre apparaît à sa place, comme dans le cours d'un fleuve qui ne s'arrête pas et qui continue. On pourrait encore beaucoup philosopher sur les membres et les parties du corps et leur harmonieuse disposition les uns par rapport aux autres : en vue de l'utilité à la fois et de la beauté, ils sont groupés ou séparés,

l'être vivant est un genre » (*PG* 36, 784 B). La phrase suivante parle en effet de l'être vivant.
4. Cf. Platon, *Banquet* 206 e, 207 d.

C σχιζομένων, περιεχόντων τε καὶ περιεχομένων, νόμῳ καὶ λόγῳ φύσεως. Πολλὰ περὶ φωνῶν καὶ ἀκοῶν· πῶς αἱ μὲν φέρονται διὰ τῶν φωνητικῶν ὀργάνων, αἱ δὲ ὑποδέχονται, διὰ τῆς ἐν μέσῳ τοῦ ἀέρος πληγῆς καὶ τυπώσεως ἄλληλαις ἐπιμιγνύμεναι. Πολλὰ περὶ ὄψεως ἀρρήτως κοινωνούσης 57 A τοῖς ὁρατοῖς, καὶ μόνῳ τῷ βούλεσθαι καὶ ὁμοῦ κινουμένης, καὶ ταὐτὸν τῷ νοῒ πασχούσης· μετὰ γὰρ τοῦ ἴσου τάχους ἐκεῖνός τε μίγνυται τοῖς νοουμένοις καὶ αὕτη τοῖς ὁρωμένοις. Πολλὰ περὶ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων, αἳ παραδοχαί τινές εἰσι τῶν ἔξωθεν, λόγῳ μὴ θεωρούμεναι. Πολλὰ περὶ τῆς ἐν ὕπνοις ἀναπαύσεως, καὶ τῆς δι' ὀνειράτων ἀναπλάσεως, μνήμης τε καὶ ἀναμνήσεως, λογισμοῦ τε καὶ θυμοῦ καὶ ἐφέσεως, καὶ συντόμως εἰπεῖν, ὅσοις ὁ μικρὸς οὗτος κόσμος διοικεῖται, ὁ ἄνθρωπος.

B **23.** Βούλει σοι καὶ τὰς τῶν ἄλλων ζῴων διαφορὰς πρός τε ἡμᾶς καὶ πρὸς ἄλληλα, φύσεις τε καὶ γενέσεις καὶ ἀνατροφάς, καὶ χώρας, καὶ ἤθη, καὶ οἷον πολιτείας καταριθμήσωμαι ; Πῶς τὰ μὲν ἀγελαῖα, τὰ δὲ μοναδικά ; τὰ μὲν ποηφάγα, τὰ δὲ σαρκοβόρα ; τὰ μὲν θυμοειδῆ, τὰ δὲ ἥμερα ; τὰ μὲν φιλάνθρωπα καὶ σύντροφα, τὰ δὲ ἀτίθασσα καὶ ἐλεύθερα ; Καὶ τὰ μὲν οἷον ἐγγύτερα λόγου τε καὶ μαθήσεως, τὰ δὲ παντελῶς ἄλογα καὶ ἀμαθέστατα ; Τὰ μὲν πλειόνων αἰσθήσεων, τὰ δὲ ἐλαττόνων ; τὰ μὲν ἀκίνητα, τὰ δὲ μεταβατικά ; τὰ μὲν ταχύτατα, τὰ δὲ παχύτατα ;

22, 27-28 λόγῳ καὶ νόμῳ S^{ac}D || 29 δὲ ὑποδέχονται : δὲ ὑπέχονται D δ' ὑπηχοῦνται P || 33 ταὐτὸν : ταὐτὸ W Maur. T legi non potest || 36 εἴσιν S || 39 ἐφέσεως : φύσεως P || ὅσοις : οἷς S^{ac} || 39-40 οὗτος κόσμος διοικεῖται : οὗτος διοικεῖται κόσμος W κόσμος οὗτος διοικεῖται DP || 40 ὁ om. D

23, 3 ἀναστροφάς P || χώρας : χρόας D marg. || 3-4 καταριθμήσωμαι : -σομαι QVTSDP^{pc} || 4 καὶ post μοναδικὰ add. V || 4-5 τὰ μὲν ποηφάγα : τὰ δὲ ποηφάγα BSP || 5 τὰ δ'[2] D || 6 τὰ δ' D || 7 Καὶ om. QBWVT || 9 τὰ δ' D || 10 τὰ μὲν ταχύτατα, τὰ δὲ παχύτατα Leuenklaius, Maur. : τὰ μὲν παχύτατα P τὰ δὲ ταχύτατα cett.

nobles ou moins nobles, unis ou divisés, contenant ou contenus, suivant la loi et la raison de la nature; il y aurait beaucoup à dire aussi sur la voix et l'oreille : comment l'une passe par les organes de la phonation, comment l'autre la reçoit et comment elles opèrent leur jonction grâce à la secousse et à l'impression produite sur l'air intermédiaire; beaucoup à dire aussi sur l'œil qui communique d'une manière inexprimable avec les choses visibles, par la volonté, se mouvant en même temps qu'elle et se trouvant dans la même situation que l'esprit : car c'est avec une égale rapidité que l'esprit entre en contact avec l'intelligible et l'œil avec le visible; beaucoup à dire aussi sur nos autres sens qui sont comme des réceptacles des choses extérieures, sans être contrôlés par la raison[1]; beaucoup à dire aussi sur le repos dans le sommeil, l'invention pendant les rêves, la mémoire et la réminiscence, le raisonnement et la colère, le désir et, en un mot, sur tout ce qui fait l'organisation de ce petit monde : l'homme.

23. Veux-tu que je t'énumère aussi les différences que les autres êtres vivants ont avec nous et entre eux[2], leurs natures et leurs naissances, l'élevage de leurs petits, leurs habitats, leurs coutumes et, en quelque sorte, la manière dont ils se gouvernent ? Comment les uns sont-ils en troupeaux, les autres solitaires ? les uns herbivores, les autres carnivores ? les uns féroces, les autres pacifiques ? les uns amis et commensaux de l'homme, les autres sauvages et indépendants ? les uns, en quelque sorte, bien proches de l'intelligence et de l'aptitude à s'instruire, les autres absolument stupides et tout à fait incapables d'instruction ? les uns pourvus de nombreux organes sensoriels, les autres en ayant moins ? les uns immobiles,

1. Θεωρούμεναι : ce verbe a ici le sens d'*inspecter*, *passer en revue*.

2. L'admiration pour l'instinct des animaux, manifestation de l'action divine, est un thème traditionnel ; que l'on songe, par exemple, aux chapitres 38 à 40 du livre de *Job*.

τὰ μὲν ὑπερβάλλοντα μεγέθει καὶ κάλλει ἢ τῷ ἑτέρῳ τούτων,
τὰ δὲ βραχύτατα ἢ δυσειδέστατα ἢ καὶ ἀμφότερα ; τὰ μὲν
ἄλκιμα, τὰ δὲ ἀσθενῆ ; τὰ μὲν ἀμυντικά, τὰ δὲ ὕποπτα
C καὶ ἐπίβουλα ; <τὰ μὲν φυλακτά,> τὰ δὲ ἀφύλακτα ; τὰ
μὲν φίλεργα καὶ οἰκονομικά, τὰ δὲ παντάπασιν ἀργὰ καὶ
ἀπρονόητα ; Καὶ ἔτι πρὸ τούτων, πῶς τὰ μὲν ἑρπυστικά,
τὰ δὲ ὄρθια ; τὰ μὲν φιλόχωρα, τὰ δὲ ἀμφίβια ; τὰ μὲν
φιλόκαλα, τὰ δὲ ἀκαλλώπιστα ; συζυγῆ τε καὶ αζυγῆ ;
σώφρονά τε καὶ ἀκόλαστα ; πολύγονά τε καὶ οὐ πολύγονα ;
μακρόβιά τε καὶ ὀλιγόβια ; Κάμνοι ἂν ἡμῖν ὁ λόγος τοῖς
κατὰ μέρος ἐπεξιών.

D **24.** Σκέψαι μοι καὶ νηκτὴν φύσιν τῶν ὑδάτων διολισθαί-
νουσαν, καὶ οἷον ἱπταμένην κατὰ τῆς ὑγρᾶς φύσεως, καὶ
τοῦ μὲν ἰδίου σπῶσαν ἀέρος, τῷ ἡμετέρῳ δὲ κινδυνεύουσαν,
ὥσπερ καὶ ἡμεῖς ἐν τοῖς ὕδασιν · ἤθη τε καὶ πάθη καὶ
μίξεις καὶ γονὰς καὶ μεγέθη καὶ κάλλη, φιλοχωρίας τε καὶ
πλάνας, συνόδους τε καὶ ἀποχωρήσεις, καὶ ἰδιότητας μικροῦ
τοῖς ἐπιγείοις παραπλησίας, ἔστι δὲ ὧν καὶ κοινωνίας καὶ
60 A ἰδιότητας ἀντιθέτους, ἔν τε εἴδεσι καὶ ὀνόμασι. Σκέψαι μοι
καὶ ὀρνέων ἀγέλας, καὶ ποικιλίας ἔν τε σχήμασι καὶ χρώμασι,
τῶν τε ἀλάλων καὶ τῶν ᾠδικῶν. Καὶ τίς τῆς τούτων
μελῳδίας ὁ λόγος, καὶ παρὰ τίνος ; Τίς ὁ δοὺς τέττιγι τὴν
ἐπὶ στήθους μαγάδα, καὶ τὰ ἐπὶ τῶν κλάδων ᾄσματά τε
καὶ τερετίσματα, ὅταν ἡλίῳ κινῶνται τὰ μεσημβρινὰ μου-
σουργοῦντες, καὶ καταφωνῶσι τὰ ἄλση, καὶ ὁδοιπόρον ταῖς

23, 11 τὰ μὲν ὑπερβάλλοντα : τὰ δὲ ὑπερβάλλοντα P ‖ 13 τὰ δ᾽ ... τὰ δ᾽ D ‖ τὰ μὲν ἀμυντικὰ : τὰ δὲ ἀμυντικὰ B ‖ 14 τὰ μὲν φυλακτὰ, add. Maur. ‖ τὰ δ᾽ D ‖ 16 ἑρπυστικά : ἑρπηστικά AD ἑρπιστικά BS ἐπιστικά P ‖ 17 τὰ δ᾽ ... τὰ δ᾽ D ‖ 17 τὰ μὲν φιλόχωρα : τὰ δὲ φιλόχωρα BSDP ‖ 18 τὰ δ᾽ D ‖ 20 ταῖς D

24, 1 τὴν post καὶ add. Q ‖ 1-2 διολισθένουσαν S ‖ 6 ἀποχωρήσεις καὶ om. AQVDP ‖ 7 δ᾽ ὧν SP ‖ 8 ὀνόμασιν A Maur. ‖ 9 ὀρνεων : ὀρνίθων SDP ‖ καὶ post χρώμασι add. P ‖ 10 ἀλάλων : ἀλλάλων W ἄλλων QBTS ‖ τίς in mg. P ‖ 12 τοῦ post ἐπὶ add. S^{ac}

les autres aptes à se mouvoir ? les uns très rapides, les autres très lourds ? les uns remarquables par la taille et la beauté ou par l'une des deux, les autres très courts ou très laids, ou même les deux à la fois ? les uns forts, les autres faibles ? les uns prompts à la défense, les autres sournois et rusés ? les uns prudents, les autres imprudents ? les uns laborieux et économes, les autres totalement paresseux et imprévoyants ? Et encore avant cela, comment les uns sont-ils rampants, les autres droits ? les uns attachés à leur habitat, les autres amphibies ? les uns élégants, les autres sans coquetterie ? Comment sont-ils appariés ou non appariés ? tempérants ou sans retenue ? féconds ou peu féconds ? doués de longévité ou vivant peu de temps ? Notre parole se fatiguerait à traiter le sujet en détail[1] !

24. Examine-moi aussi la gent nageuse qui glisse à travers les eaux, qui vole, pour ainsi dire, à travers l'élément liquide, et qui en tire l'air qui lui est propre, alors que dans notre atmosphère elle est en péril, comme nous dans les eaux; considères-en les caractères et les sensations, les accouplements, les naissances, la grandeur, la beauté, l'attachement à un habitat et les migrations, les rassemblements et les dispersions, les particularités presque voisines de celles des animaux terrestres, parfois même communes, et les particularités opposées, à la fois dans l'aspect et dans les noms. Examine-moi aussi les foules d'oiseaux et leur variété, à la fois dans les formes et dans les couleurs, ceux qui sont muets et ceux qui chantent : quelle est l'explication de leur chant mélodieux et de qui vient-il ?

1. Remarque d'une coquetterie amusante après l'énumération surabondante qui précède. Grégoire savait très bien que l'art de l'amplification était un des procédés les plus chers à la rhétorique de son temps. Voyons cependant sous cette volubilité l'enthousiasme d'une âme de poète qui s'émerveille devant la nature.

φωναῖς παραπέμπωσι ; Τίς ὁ κύκνῳ συνυφαίνων τὴν ᾠδήν, ὅταν ἐκπετάσῃ τὸ πτερὸν ταῖς αὔραις, καὶ ποιῇ μέλος τὸ σύριγμα ; Ἐῶ γὰρ λέγειν τὰς βιαίους φωνάς, καὶ ὅσα τέχναι σοφίζονται κατὰ τῆς ἀληθείας. Πόθεν ταώς, ὁ ἀλαζὼν ὄρνις καὶ Μηδικός, οὕτω φιλόκαλος καὶ φιλότιμος, ὥστε — καὶ γὰρ αἰσθάνεται τοῦ οἰκείου κάλλους — ὅταν ἴδῃ B τινὰ πλησιάζοντα, ἢ ταῖς θηλείαις, ὥς φασι, καλλωπίζηται, τὸν αὐχένα διάρας, καὶ τὸ πτερὸν κυκλοτερῶς περιστήσας τὸ χρυσαυγὲς καὶ κατάστερον, θεατρίζει τὸ κάλλος τοῖς ἐρασταῖς μετὰ σοβαροῦ τοῦ βαδίσματος ; Ἡ μὲν οὖν θεία Γραφὴ καὶ γυναικῶν θαυμάζει σοφίαν τὴν ἐν ὑφάσμασι, « Τίς ἔδωκε, λέγουσα, γυναιξὶν ὑφάσματος σοφίαν καὶ ποικιλτικὴν ἐπιστήμην[a] ; » ζῴου λογικοῦ τοῦτο, καὶ περιττοῦ τὴν σοφίαν, καὶ μέχρι τῶν οὐρανίων ὁδεύοντος.

C **25.** Σὺ δέ μοι θαύμασον καὶ ἀλόγων φυσικὴν σύνεσιν, καὶ τοὺς λόγους παράστησον. Πῶς μὲν ὄρνισι καλιαὶ πέτραι τε καὶ δένδρα καὶ ὄροφοι, εἰς ἀσφάλειάν τε ὁμοῦ καὶ κάλλος ἐξησκημέναι, καὶ τοῖς τρεφομένοις ἐπιτηδείως ; Πόθεν δὲ

24, 15 παραπέμπουσι S ‖ τὴν om. AVTDP ‖ 16 ἐκπετάσῃ : ἐκτετάσῃ S ‖ ποιῇ : ποιεῖ SD ‖ 21 ἢ om. P ‖ καλλωπίζηται : -ζεται BD Maur. ‖ 23 θεατρίζῃ P[ac] ‖ 25 ὑφάσμασιν AB Maur. ‖ 26 ἔδωκε VTS Maur.

25, 1 σύνεσιν : κίνησιν TP[ac] ‖ 2 εἰ δύνασαι post λόγους add. Maur. ‖ 2-3 πέτραι τε καὶ δένδρα : πετραῖαί τε καὶ δενδραῖαι D marg.

---

24. a. Job. 38, 36 (LXX).

---

1. Détail assez bien observé (cf. J.-H. Fabre, *Souvenirs entomologiques*, Paris 1923, 5e série, ch. XVI). On sait que le crissement des cigales a toujours plu aux Grecs ; Homère l'attestait déjà (*Iliade* 3, 151-152).

2. On pourra comparer avec ce passage la *Lettre* 114 de Grégoire, où est contée la légende des cygnes et des hirondelles.

3. Nous rendons ainsi l'emploi elliptique de γάρ, litt. : « (Je m'en tiens là), *car* je m'abstiens de mentionner... »

Qui a donné à la cigale le chevalet qu'elle a sur la poitrine[1], ainsi que les chants et les babillages sur les branches, quand, au milieu du jour, le soleil les excite à faire leur musique et qu'elles remplissent les bois de leurs cris et qu'elles accompagnent le passant de leur voix ? Qui aide le cygne à ourdir son chant, lorsqu'il déploie ses ailes à la brise et fait de son sifflement une mélodie[2] ? Au reste[3], je m'abstiens de mentionner les sons obtenus par contrainte et tout ce que l'habileté produit artificiellement à l'encontre de la vérité. Le paon, cet oiseau fier et originaire de Médie, d'où tient-il d'avoir tant d'élégance et de prétention ? à ce point que, lorsqu'il voit qu'on s'approche de lui — car il a conscience de sa propre beauté —, ou lorsqu'il se pavane, dit-on, devant ses femelles, il hausse le col, il fait la roue avec son plumage éclatant comme l'or et parsemé d'astres, et il donne sa beauté en spectacle à ses admirateurs, avec une démarche imposante[4]. D'ailleurs, la divine Écriture admire aussi l'habileté des femmes dans le tissage : « Qui a donné aux femmes, dit-elle, l'habileté pour le tissage et la science de la broderie[a5] ? » C'est là l'œuvre d'un être raisonnable qui est d'une sagesse surabondante et qui va jusqu'aux choses célestes.

25. Admire-moi aussi l'intelligence naturelle des bêtes, et donne-m'en les explications. Comment les oiseaux ont-ils pour nids des rochers et des arbres, ainsi que des toits, ces nids étant disposés pour être à la fois sûrs et beaux, et d'une manière commode pour nourrir leurs petits ?

4. La description du paon est un thème habituel aux rhéteurs depuis Dion Chrysostome. Les copistes des manuscrits n'ont pas manqué de mettre en marge le signe qui attire l'attention du lecteur.

5. Le texte hébreu est ici très différent du texte grec. Citons la traduction de P. Dhorme pour le texte hébreu : « Qui a mis dans l'ibis la sagesse, ou qui a donné au coq l'intelligence? », l'ibis avertissant les hommes des crues du Nil, le coq annonçant la pluie (*Le Livre de Job*, Paris 1926, p. 540-541).

μελίσσαις τε καὶ ἀράχναις τὸ φιλεργὸν καὶ φιλότεχνον, ἵνα ταῖς μὲν τὰ κηρία πλέκηται καὶ συνέχηται δι' ἑξαγώνων συρίγγων καὶ ἀντιστρόφων, καὶ τὸ ἑδραῖον αὐταῖς διὰ τοῦ μέσου διατειχίσματος καὶ ἀλλαγῆς ἐπιπλεκομένων ταῖς εὐθείαις τῶν γωνιῶν πραγματεύηται καὶ ταῦτα ἐν ζοφεροῖς οὕτω τοῖς σίμβλοις καὶ ἀοράτοις τοῖς πλάσμασιν · αἱ δὲ διὰ λεπτῶν οὕτω καὶ ἀερίων σχεδὸν τῶν νημάτων πολυειδῶς διατεταμένων πολυπλόκους τοὺς ἱστοὺς ἐξυφαίνουσι, καὶ
D ταῦτα ἐξ ἀφανῶν τῶν ἀρχῶν, οἴκησίν τε ὁμοῦ τιμίαν καὶ θήραν τῶν ἀσθενεστέρων εἰς τροφῆς ἀπόλαυσιν ; Ποῖος Εὐκλείδης ἐμιμήσατο ταῦτα, γραμμαῖς ἐμφιλοσοφῶν ταῖς
61 A οὐκ οὔσαις, καὶ κάμνων ἐν ταῖς ἀποδείξεσιν ; Τίνος Παλαμήδους τακτικὰ κινήματά τε καὶ σχήματα γεράνων, ὥς φασι, καὶ ταῦτα παιδεύματα κινουμένων ἐν τάξει καὶ μετὰ ποικίλης τῆς πτήσεως ; Ποῖοι Φειδίαι καὶ Ζεύξιδες καὶ Πολύγνωτοι, Παρράσιοί τέ τινες καὶ Ἀγλαοφῶντες, κάλλη μεθ' ὑπερβολῆς γράφειν καὶ πλάττειν εἰδότες ; Τίς Κνώσσιος Δαιδάλου χορὸς ἐναρμόνιος, νύμφῃ πονηθεὶς εἰς κάλλους περιουσίαν, ἢ λαβύρινθος Κρητικὸς δυσδιέξοδος καὶ δυσέλικτος, ποιητικῶς εἰπεῖν, καὶ πολλάκις ἀπαντῶν ἑαυτῷ τοῖς τῆς τέχνης σοφίσμασι ; Καὶ σιωπῶ μυρμήκων ταμιεῖα

25, 5 φιλότεχνον : φιλότεκνον AV || 6 ἑξαγόνων A || 7 τε post διὰ add. DP || 8 τειχίσματος V || 10 αἱ : οἱ P || 11 τῶν ante λεπτῶν add. P || ἀερίων — θεωρούμενα (**26,** 27) evanuerunt in Q quia folium deest || 14 ἀσθενεστέρων : ἀσθενῶν S^acD Maur. || 15 γραμμαῖς : γραφαῖς W || 16 ἀποδείξεσι P Maur. || 20 Πολύγνωτοι : πολύγνωστοι D || Παρρασιοί : Παρρήσιοί ABV Παρήσιοί SDP || 22 Κνώσιος SP || 24 ἀπαντῶν ἑαυτῷ : ἀπατῶν ἑαυτὸν S || 25 τῆς in mg. P || σοφίσμασιν A Maur. || ταμιεῖα : ταμεῖα QWVTD Maur.

1. Euclide est le célèbre géomètre.
2. Litt. : « Les mouvements et les figures tactiques de quel Palamède (ont inventé cela)? » Palamède, roi d'Eubée, est un des chefs Grecs qui prirent part à la guerre de Troie ; outre l'invention du mouvement des armées, qui est mentionnée ici, on lui attribuait encore celle du jeu d'échecs, du disque, des dés.

D'où vient aux abeilles et aux araignées leur activité et leur ingéniosité ? Les abeilles entremêlent leurs rayons, elles les maintiennent par des alvéoles hexagonales qui s'opposent les unes aux autres, et elles donnent de l'assise à leur demeure par l'alternance des angles qui s'entrecroisent avec les lignes droites; et cela, dans des ruches si obscures et des travaux si invisibles! Les araignées, après avoir tendu en de multiples sens des fils si ténus et presque aériens, tissent des toiles aux nombreux replis — et cela, sans points de départ apparents —; précieuse habitation et en même temps piège pour prendre les faibles, afin de se régaler de nourriture. Quel Euclide a imité cela en dissertant sur des lignes imaginaires et en peinant sur les démonstrations[1] ? Quel Palamède, avec les manœuvres et formations tactiques[2], et cela, dit-on, sur le modèle des grues manœuvrant en ordre et volant de diverses façons ? Quels Phidias, Zeuxis et Polygnote, et aussi quels Parrhasios et Aglaophon[3], qui savaient merveilleusement peindre et façonner de belles choses ? Quelle danse harmonieuse de Cnossos, œuvre de Dédale[4], exécutée pour une jeune femme[5] et atteignant le comble de la beauté ? ou encore le Labyrinthe de Crète à l'issue difficile et aux détours inextricables — pour m'exprimer à la manière des poètes[6], et revenant maintes fois sur lui-même par les habiletés de l'art ? Et je ne dis rien des trésors des

3. Phidias est le sculpteur bien connu du siècle de Périclès ; Zeuxis, Polygnote, Parrhasios et Aglaophon sont des peintres des ve-ive siècles avant Jésus-Christ.
4. Dédale, personnage fabuleux connu surtout par la construction du Labyrinthe, était arrivé, d'après la légende, à faire mouvoir des statues et à leur donner l'apparence de la vie.
5. Il s'agit d'Ariane, fille de Minos, roi de Crète. C'est pour elle que Dédale construisit une « place de danse » dans la ville de Cnossos (voir *Iliade* 18, 592). Les archéologues croient avoir retrouvé les traces de cette « place de danse » à laquelle Homère fait allusion.
6. Gégoire emploie ici deux adjectifs très rares.

τε καὶ ταμίας, καὶ θησαυρισμὸν τροφῆς τῷ καιρῷ σύμμετρον, τἄλλα τε ὅσα περὶ ὁδῶν καὶ περὶ ἡγουμένων καὶ
B τῆς ἐν τοῖς ἔργοις εὐταξίας ἔγνωμεν ἱστορούμενα.

26. Εἰ τούτων ἐφικτὸς ὁ λόγος σοι, καὶ τὴν περὶ ταῦτα σύνεσιν ἔγνως, σκέψαι καὶ φυτῶν διαφοράς, μέχρι καὶ τῆς ἐν φύλλοις φιλοτεχνίας πρὸς τὸ ἥδιστον τε ἅμα ταῖς ὄψεσι καὶ τοῖς καρποῖς χρησιμώτατον. Σκέψαι μοι καὶ καρπῶν ποικιλίαν καὶ ἀφθονίαν, καὶ μάλιστα τῶν ἀναγκαιοτάτων τὸ κάλλιστον. Σκέψαι μοι καὶ δυνάμεις ῥιζῶν καὶ χυμῶν καὶ ἀνθέων καὶ ὀδμῶν, οὐχ ἡδίστων μόνον, ἀλλὰ καὶ πρὸς ὑγίειαν ἐπιτηδείων, καὶ χρωμάτων χάριτας καὶ
C ποιότητας, ἔτι δὲ λίθων πολυτελείας καὶ διαυγείας · ἐπειδή σοι πάντα προύθηκεν, ὥσπερ ἐν πανδαισίᾳ κοινῇ, ὅσα τε ἀναγκαῖα καὶ ὅσα πρὸς ἀπόλαυσιν, ἡ φύσις · ἵν', εἰ μή τι ἄλλο, ἐξ ὧν εὐεργετῇ, γνωρίσῃς Θεόν, καὶ τῷ δεῖσθαι γένῃ σεαυτοῦ συνετώτερος.

Ἐντεῦθεν ἔπελθέ μοι γῆς πλάτη καὶ μήκη, τῆς κοινῆς πάντων μητρός, καὶ κόλπους θαλαττίους ἀλλήλοις τε καὶ τῇ γῇ συνδεδεμένους καὶ ἀλσῶν κάλλη, καὶ ποταμούς, καὶ πηγὰς δαψιλεῖς τε καὶ ἀενάους, οὐ μόνον ψυχρῶν καὶ ποτίμων ὑδάτων, καὶ τῶν ὑπὲρ γῆς, ἀλλὰ καὶ ὅσαι ὑπὸ γῆν ῥέουσαι, καὶ σήραγγάς τινας ὑποτρέχουσαι, εἶτ' ἐξωθούμεναι
64 A βιαίῳ τῷ πνεύματι καὶ ἀντιτυπούμεναι, εἶτ' ἐκπυρούμεναι,

25, 27 περὶ[2] om. VTS ‖ 28 τῆς : τοῖς S

26, 2 μοι post σκέψαι add. D ‖ 2 τῆς : τοῖς S ‖ 4 καρποῖς : καρνοῖς A ‖ καὶ post μοι om. V ‖ 5 τε post ποικιλίαν add. SD ‖ 6 καὶ post κάλλιστον add. Maur. ‖ καὶ post ῥιζῶν om. A ‖ 7 μόνων P ‖ 8 ὑγείαν B^{ac} ‖ 16 συνδεδεμένους : συνδεομένους AWSD (marg. ἡνωμένους) P ‖ 17 ἀενάους $A^{ac}B^{ac}P^{ac}$ ‖ 18 ὑδάτων om. S^{ac} ‖ 19 εἶτ' : εἶτα BDP ‖ 20 εἶτ' ἐκπυρούμεναι om. S

1. Nous essayons de rendre le jeu de mots du texte grec.

2. Par ces « récits », l'auteur fait une allusion discrète aux sources qu'il a consultées. Malheureusement, suivant une coutume fréquente chez les Anciens, il reste dans le vague.

3. Élie de Crète remarque que les feuilles protègent les fruits contre les ardeurs du soleil et favorisent la maturation.

fourmis et de leurs trésoriers[1], ni de leur réserve de vivres en quantité suffisante suivant les circonstances, ni de tout ce que nous ont appris les récits que l'on fait de leurs marches et de leurs chefs, ainsi que du bon ordre régnant dans leurs travaux[2].

26. Si l'explication de tout cela t'est accessible et si tu as compris l'intelligence qui s'y révèle, examine aussi la diversité des plantes et jusqu'à l'ingéniosité qui se manifeste dans les feuilles : elles ont à la fois tant d'agrément pour nos yeux et tant d'utilité pour les fruits[3]! Examine-moi aussi la variété et l'abondance des fruits, et surtout le fait que les plus nécessaires ont la beauté la plus grande. Et examine-moi aussi les vertus des racines, des sucs, des fleurs et des parfums — non seulement très agréables, mais encore bienfaisants pour la santé —, et la grâce et les qualités des couleurs, et encore la richesse et l'éclat des pierres précieuses; car devant toi, comme dans un festin offert à tous[4], la nature a tout exposé : ce qui est nécessaire et ce qui est pour notre plaisir, afin qu'à défaut d'autre chose tu reconnaisses Dieu d'après ses bienfaits et que ton indigence te rende plus avisé que tu n'étais.

De là, parcours-moi la largeur et la longueur de la terre, la mère commune de tous, les sinuosités des mers, reliées entre elles et à la terre, la beauté des forêts, les fleuves et les sources, abondantes et intarissables, sources non seulement d'eaux fraîches et potables, et celles-ci à la surface de la terre, mais encore celles qui coulent sous terre, s'engouffrent dans certaines crevasses, puis, expulsées et heurtées par un souffle violent, échauffées alors par l'intensité de la lutte et de la résistance, elles jaillissent

4. Le mot πανδαισία désigne un festin plantureux et foisonnant de mets variés. Ce terme, employé notamment par les Comiques, a connu une fortune particulière chez les écrivains postclassiques (voir les exemples cités dans le *Thesaurus*). Grégoire a employé le mot en question dans un sens ironique pour désigner les misérables repas qu'il a pris au monastère de Basile (*Lettre* 5, 2).

τῷ σφοδρῷ τῆς πάλης καὶ τῆς ἀντιθέσεως, ὅπη παρείκοι κατὰ μικρὸν ἀναρρήγνυνται, καὶ τὴν τῶν θερμῶν λουτρῶν χρείαν ἐντεῦθεν ἡμῖν χαρίζονται πολλαχοῦ τῆς γῆς, καὶ μετὰ τῆς ἐναντίας δυνάμεως, ἰατρείαν ἄμισθον καὶ αὐτόματον. Εἰπὲ πῶς καὶ πόθεν ταῦτα — τί τὸ μέγα τοῦτο καὶ ἄτεχνον ὕφασμα — οὐχ ἧττον ἐπαινετὰ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως, ἢ καθ' ἕκαστον θεωρούμενα ;

Πῶς γῆ μὲν ἕστηκε παγία καὶ ἀκλινής ; Ἐπὶ τίνος ὀχουμένη, καὶ τίνος ὄντος τοῦ ὑπερείδοντος ; Καὶ τίνος ἐκεῖνο πάλιν ; Οὐδὲ γὰρ ὁ λόγος ἔχει, ἐφ' ὃ ἐρεισθῇ, πλὴν τοῦ θείου θελήματος. Καὶ πῶς ἡ μὲν εἰς ὀρῶν κορυφὰς ἀνηγμένη, ἡ δὲ εἰς πεδία καθεζομένη, καὶ τοῦτο πολυειδῶς καὶ ποικίλως, καὶ ταῖς κατ' ὀλίγον ἐναλλαγαῖς μεθισταμένη, πρός τε τὴν χρείαν ἐστὶν ἀφθονωτέρα, καὶ τῷ ποικίλῳ
B χαριεστέρα ; Καὶ ἡ μὲν εἰς οἰκήσεις νενεμημένη, ἡ δὲ ἀοίκητος, ὅσην αἱ ὑπερβολαὶ τῶν ὀρῶν ἀποτέμνονται, καὶ ἄλλη πρὸς ἄλλο τι πέρας σχιζομένη καὶ ἀποβαίνουσα, τῆς τοῦ Θεοῦ μεγαλουργίας ἐναργέστατόν ἐστι γνώρισμα ;

27. Θαλάσσης δέ, εἰ μὲν μὴ τὸ μέγεθος εἶχον θαυμάζειν,
C ἐθαύμασα ἂν τὸ ἥμερον, καὶ πῶς ἵσταται λελυμένη τῶν ἰδίων ὅρων ἐντός[a] · εἰ δὲ μὴ τὸ ἥμερον, πάντως τὸ μέγεθος. Ἐπεὶ δὲ ἀμφότερα, τὴν ἐν ἀμφοτέροις δύναμιν ἐπαινέσομαι. Τί τὸ συναγαγόν ; Τί τὸ δῆσαν ; Πῶς ἐπαίρεταί τε καὶ ἵσταται, ὥσπερ αἰδουμένη τὴν γείτονα γῆν ; Πῶς καὶ δέχεται ποταμοὺς ἅπαντας, καὶ ἡ αὐτὴ διαμένει[b] διὰ πλήθους περιουσίαν, ἢ οὐκ οἶδ' ὅ τι χρὴ λέγειν ; Πῶς ψάμμος ὅριον

26, 21 παρείκοι : παρήκοι S ‖ 28 ἕστηκεν QB ‖ 33 ὀλίγον · ὀλίγων BS ‖ 34-35 καὶ τῷ ποικιλῷ χαριέστερα om. S^{ac}
27, 1 Θαλάττης Maur. ‖ δ' D ‖ τὸ om. V ‖ 4 δὲ : δ' D ‖ 7 ἅπαντας : πάντας D Maur. ‖ διὰ s.l. P

27. a. Cf. Job 38, 8-11. b. Cf. Eccl. 1, 7.

1. Ὅπη παρείκοι, même expression dans la *Lettre* 52, 3.
2. Les Mauristes font remarquer que la plupart du temps, des

peu à peu où cela est possible[1], et de là elles nous offrent l'usage des bains chauds en beaucoup d'endroits de la terre, avec la possibilité contraire[2], remède gratuit et spontané. Dis comment cela se fait et d'où cela vient! Qu'est-ce que ce tissu immense et ourdi sans ouvrier ? Les choses ne sont pas moins admirables pour les rapports qu'elles ont entre elles que contemplées une par une.

Comment la terre tient-elle fixe et sans inclinaison ? Sur quoi est-elle véhiculée ? Et quel appui y a-t-il par-dessous ? Et cet appui, à son tour, sur quoi est-il ? Notre raison n'a vraiment pas sur quoi s'appuyer, sinon la volonté divine. Et comment une partie de la terre est-elle élevée jusqu'aux sommets des montagnes, une autre abaissée en des plaines, et cela avec variété, avec diversité, en se modifiant par des changements progressifs, et comment est-elle ou plus fertile pour notre utilité, ou plus agréable par sa diversité ? Comment une partie est-elle distribuée en habitations, et une autre, inhabitée ? C'est toute la partie que les hauteurs des montagnes isolent : différente de l'autre, séparée et tendant vers une autre limite, n'est-elle pas le signe le plus évident de la grandeur de Dieu ?

27. Et la mer, si je n'avais pas sa grandeur à admirer, j'admirerais sa docilité et la manière dont, sans être liée, elle se tient dans ses propres limites[a]; et, à défaut de sa docilité, j'admirerais sa grandeur. Mais puisqu'elle a les deux, c'est sa puissance dans les deux que je louerai. Par quoi a-t-elle été réunie ? Par quoi a-t-elle été enchaînée ? Comment se soulève-t-elle, et s'arrête-t-elle comme saisie de respect pour la terre voisine ? Comment reçoit-elle tous les fleuves et reste-t-elle la même[b], à cause de la surabondance de sa masse, ou je ne sais ce qu'il faut dire ?

sources froides jaillissent à côté des sources chaudes. En faisant cet éloge des sources, Grégoire ne savait pas qu'il devait, dans un avenir prochain, en 382, aller aux eaux thermales de Xanxaris (*Lettre* 125, 4).

αὐτῇ[c], τηλικούτῳ στοιχείῳ ; Ἔχουσί τι λέγειν οἱ φυσικοὶ καὶ σοφοὶ τὰ μάταια, καὶ κυάθῳ μετροῦντες ὄντως τὴν θάλασσαν, τὰ τηλικαῦτα ταῖς ἑαυτῶν ἐπινοίαις ; Ἢ συντόμως παρὰ τῆς Γραφῆς ἐγὼ τοῦτο φιλοσοφήσω καὶ τῶν μακρῶν λόγων πιθανώτερόν τε καὶ ἀληθέστερον ; « Πρόσταγμα
D ἐγύρωσεν ἐπὶ πρόσωπον ὕδατος[d] » · τοῦτο τῆς ὑγρᾶς φύσεως ὁ δεσμός. Πῶς δὲ τὸν χερσαῖον ναυτίλον ἄγει ξύλῳ μικρῷ καὶ πνεύματι, — τοῦτο οὐ θαυμάζεις ὁρῶν ; οὐδὲ ἐξίσταταί σου ἡ διάνοια ; — ἵνα γῆ καὶ θάλασσα δεθῶσι ταῖς χρείαις καὶ ταῖς ἐπιμιξίαις, καὶ εἰς ἓν ἔλθῃ τῷ ἀνθρώπῳ τὰ τοσοῦτον
65 A ἀλλήλων διεστηκότα κατὰ τὴν φύσιν ;

Τίνες δὲ πηγῶν αἱ πρῶται πηγαί, ζήτησον, ἄνθρωπε, εἴ τί σοι τούτων ἐξιχνεῦσαι ἢ εὑρεῖν δυνατόν. Καὶ τίς ὁ ποταμοὺς σχίσας καὶ πεδία καὶ ὄρη, καὶ δοὺς τὸν δρόμον ἀκώλυτον ; Καὶ πῶς ἐκ τῶν ἐναντίων τὸ θαῦμα, μήτε θαλάσσης ἐπεξιούσης, μήτε ποταμῶν ἱσταμένων[e] ; Τίς δὲ ἡ τῶν ὑδάτων τροφή, καὶ τί τὸ ταύτης διάφορον, τῶν μὲν ἄνωθεν ἀρδομένων, τῶν δὲ ταῖς ῥίζαις ποτιζομένων, ἵνα

27, 10 καὶ[1] s.l. P || 11 συντόμως : συντόμων A || 12 ἐγὼ παρὰ τῆς Γραφῆς Maur. || 13 πειθανώτερόν D || 16 οὐδ' D Maur. || 21 ἐκ post σοι add. W || 22 ποταμοὺς : ποταμοῖς Maur. || 26 ἀρδομένων : ἀρδευο- P

27. c. Jér. 5, 22. d. Job 26, 10 (LXX). e. Eccl. 1, 7.

1. Le cyathe est un tout petit gobelet ; « mesurer la mer avec un cyathe » est évidemment une expression proverbiale, dont on ne connaît pas d'autre attestation que ce passage de Grégoire. Leutsch et Schneidewin citent l'expression de Grégoire pour la rapprocher

Comment le sable est-il une limite pour elle[c], pour un pareil élément ? Ont-ils quelque chose à dire, ceux qui étudient la nature, qui sont savants dans les choses vaines et qui mesurent vraiment la mer avec un cyathe[1], en mesurant de pareilles choses avec leurs propres idées ? Ou bien faut-il que j'explique cela brièvement d'après l'Écriture, d'une manière plus convaincante et plus vraie que les longs discours ? « Il a tracé un commandement sur la face de l'eau[d] », voilà le lien qui enchaîne l'élément liquide. Et comment cet élément conduit-il avec un peu de bois et de vent le terrien marin[2] — n'admires-tu pas cela en le voyant, et ton esprit n'en est-il pas transporté ? —, pour que la terre et la mer se lient par leurs services et leurs échanges et que ces choses, de natures si différentes, ne fassent qu'un dans l'intérêt de l'homme ?

Quelles sont les premières sources des sources ? Cherche-le, homme, si tu peux suivre quelqu'une de ces pistes et trouver ! Et quel est celui qui a séparé les fleuves, les plaines et les montagnes, et donné à ceux-ci un cours que rien n'arrête ? Et comment se fait cette merveille provenant des deux contraires : que la mer ne déborde pas et que les fleuves ne s'arrêtent pas[e] ? Qu'est-ce que cette nourriture que contiennent les eaux[3] et qu'est-ce qui en fait la diversité, certaines plantes étant irriguées d'en haut, et d'autres s'abreuvant par leurs racines ? cela, pour l'aban-

d'un dicton où il s'agit d'un sot qui voulait compter les vagues de la mer (*Paroemiographi graeci* I, Göttingae 1839, p. 262, n. 56.

2. Τὸν χερσαῖον ναυτίλον, expression tout à fait dans le goût de la seconde sophistique pour dire que celui qui navigue est destiné à vivre sur terre.

3. Les eaux fertilisent les plantes.

τι καὶ αὐτὸς κατατρυφήσω τοῦ λόγου, « Θεοῦ τὴν τρυφὴν[f] » ἐξηγούμενος ;

B **28.** Ἄγε δὴ γῆν ἀφεὶς καὶ τὰ περὶ γῆν, πρὸς τὸν ἀέρα κουφίσθητι τοῖς τῆς διανοίας πτεροῖς, ἵνα σοι καθ' ὁδὸν ὁ λόγος προΐῃ. Κἀκεῖθεν ἀνάξω σε πρὸς τὰ οὐράνια, καὶ τὸν οὐρανὸν αὐτόν, καὶ τὰ ὑπὲρ οὐρανόν. Καὶ τοῖς ἑξῆς ὀκνεῖ μὲν προσβῆναι ὁ λόγος, προσβήσεται δὲ ὅμως ὁπόσον ἔξεστιν. Τίς ὁ χέας ἀέρα τὸν πολὺν τοῦτον πλοῦτον καὶ ἄφθονον, οὐκ ἀξίαις, οὐ τύχαις μετρούμενον, οὐχ ὅροις κρατούμενον, οὐχ ἡλικίαις μεριζόμενον, ἀλλὰ κατὰ τὴν τοῦ μάννα διανομὴν αὐταρκείᾳ περιλαμβανόμενον καὶ ἰσομοιρίᾳ τιμώμενον[a] · τὸ τῆς πτηνῆς φύσεως ὄχημα, τὴν ἀνέμων ἕδραν, τὴν ὡρῶν εὐκαιρίαν, τὴν ζῴων ψύχωσιν, μᾶλλον δὲ τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ σῶμα συντήρησιν, ἐν ᾧ σώματα, καὶ μεθ' οὗ λόγος, ἐν ᾧ φῶς καὶ τὸ φωτιζόμενον, καὶ ἡ ὄψις
C ἡ δι' αὐτοῦ ῥέουσα ; Σκόπει δέ μοι καὶ τὰ ἑξῆς · οὐ γὰρ συγχωροῦμαι τῷ ἀέρι δοῦναι τὴν ἅπασαν δυναστείαν τῶν τοῦ ἀέρος εἶναι νομιζομένων. Τίνα μὲν ἀνέμων ταμιεῖα[b] ; Τίνες δὲ θησαυροὶ χιόνος[c] ; « Τίς δὲ ὁ τετοκὼς βώλους

28, 5 προσβῆναι ... προσβήσεται : προβῆναι ... προβήσεται T ‖ δ' ὅμως DP ‖ 6 ἔξεστι QWVTDP ‖ 6 τοῦτον om. S[ac] D ‖ πλοῦτον τοῦτον P ‖ 7-8 οὐχ ὅροις κρατούμενον om. S ‖ 11 ὡρῶν : ὁρῶν A ‖ 16 ταμιεῖα : ταμεῖα T Maur. ‖ 17 δὲ[1] om. Maur. ‖ δ'[2] D ‖ βώλους : βόλους BVD

---

27. f. Éz. 31, 9 (LXX).
28. a. Ex. 16, 16-18. b. Ps. 134, 7. c. Job 38, 22.

---

1. Tout ce passage, comme les numéros suivants (28-30) fait penser aux *Homélies sur l'Hexaéméron* de BASILE : Grégoire fait ses délices d'expliquer « les délices de Dieu », et Basile veut « enter profondément l'admiration de l'œuvre créée » dans son auditoire afin que celui-ci prenne « un vif souvenir du créateur » (5[e] *Homélie*, 2, *SC* 26, p. 284-285). C'est avouer le but de cette admiration devant la sagesse universelle de Dieu : tendre le fidèle vers la prière à partir de cet émerveillement. On lira à ce sujet les pages consacrées par

donner aux délices de ce discours en expliquant « les délices de Dieu[f1] ».

28. Allons! Maintenant, laissant la terre et ce qui la concerne, soulève-toi dans l'air par les ailes de la pensée[2], afin que ce discours progresse méthodiquement; et d'ici je vais t'élever vers les choses célestes, le ciel lui-même et ce qui est au-dessus du ciel. Ce discours hésite à s'avancer vers ce qui suit; il s'avancera cependant, autant qu'il est possible. Qui a répandu l'air, cette richesse considérable et abondante, qui n'est mesurée ni d'après les dignités ni d'après les situations, qui n'est pas maîtrisée par des limites, qui n'est pas divisée selon les âges, mais qui, comme dans la répartition de la manne, est saisie d'une manière suffisante et a le privilège d'un partage égal[a] ? L'air est le véhicule de la gent ailée, le séjour des vents, le régulateur des saisons, l'animateur des êtres vivants, ou plutôt il maintient l'âme unie au corps; en lui sont les corps, avec lui se produit la parole, en lui sont la lumière et ce qui est éclairé, ainsi que l'aspect extérieur des choses qui se transmet par lui. Examine-moi aussi la suite — au reste[3], je ne suis pas d'avis d'attribuer à l'air toute la puissance sur les choses que l'on croit être sous sa dépendance. Quelles sont les réserves où se trouvent les vents[b] ? Quels sont les trésors où se trouve la neige[c] ?

I. HAUSHERR dans son étude « Comment priaient les Pères » (*RAM* 32, 1956, p. 33-58 et 284-296). Citons au moins quelques mots : « ... cette double faculté (la mémoire imaginative) est un grand don de Dieu. N'y aurait-il pas moyen de s'en servir pour aller à Dieu? C'est ce qu'ont pensé saint Basile, saint Grégoire de Nazianze et d'autres maîtres de la μνήμη Θεοῦ. Ils ne croient pas que l'œuvre des six jours n'est que tentation » (p. 56).

2. Cf. PLATON, *Phèdre* 248 c. Voir P. COURCELLE, « Tradition néo-platonicienne et tradition chétienne du ' vol de l'âme ' », dans *Annuaire du Collège de France* 63 (1963), p. 376-388, et 64 (1964), p. 392-404.

3. Γάρ elliptique ; litt. : « Examine... (ceci du moins), *car* je ne suis pas d'avis »...

δρόσου[d] », κατὰ τὸ γεγραμμένον ; « Ἐκ γαστρὸς δὲ τίνος ἐκπορεύεται κρύσταλλος[e] » ; Τίς ὁ « δεσμεύων ὕδωρ ἐν νεφέλαις[f] », καὶ τὸ μὲν ἱστὰς ἐπὶ τῶν νεφελῶν — ὢ τοῦ θαύματος — λόγῳ κρατουμένην φύσιν τὴν ῥέουσαν[g], τὸ δὲ ἐκχέων ἐπὶ πρόσωπον πάσης τῆς γῆς[h], καὶ σπείρων καιρίως καὶ ὁμοτίμως, καὶ οὐδὲ ἀφιεὶς ἅπασαν τὴν ὑγρὰν οὐσίαν ἐλευθέραν καὶ ἄσχετον — ἀρκεῖ γὰρ ἡ ἐπὶ Νῶε κάθαρσις, καὶ τῆς ἑαυτοῦ διαθήκης οὐκ ἐπιλήσμων[i] ὁ ἀψευδέστατος —, οὔτε ἀνέχων παντάπασιν, ἵνα μὴ πάλιν Ἠλίου τινὸς δεηθῶμεν, τὴν ξηρότητα λύοντος[j] ; « Ἐὰν κλείσῃ », φησί, D « τὸν οὐρανόν[k] », τίς ἀνοίξει ; « Ἐὰν δὲ ἀνοίξῃ τοὺς καταράκτας[l] », τίς συνέξει ; Τίς οἴσει τὴν ἐπ' ἀμφότερα τοῦ ὑετίζοντος ἀμετρίαν[m], ἐὰν μὴ τοῖς ἑαυτοῦ μέτροις καὶ σταθμοῖς διεξαγάγῃ τὰ σύμπαντα[n] ; Τί μοι φιλοσοφήσεις περὶ ἀστραπῶν καὶ βροντῶν, ὦ βροντῶν ἀπὸ γῆς σὺ καὶ 68 A οὐδὲ μικροῖς σπινθῆρσι τῆς ἀληθείας λαμπόμενε ; Τίνας ἀτμοὺς ἀπὸ γῆς αἰτιάσῃ νέφους δημιουργούς, ἢ ἀέρος πύκνωσίν τινα, ἢ νεφῶν τῶν μανοτάτων θλῖψιν ἢ σύρρηξιν, ἵνα ἡ μὲν θλῖψις σοι τὴν ἀστραπήν, ἡ δὲ ῥῆξις τὴν βροντὴν ἀπεργάσηται ; Ποῖον δὲ πνεῦμα στενοχωρούμενον εἶτα οὐκ ἔχον διέξοδον, ἵνα ἀστράψῃ θλιβόμενον, καὶ βροντήσῃ ῥηγνύμενον ; Εἰ τὸν ἀέρα διῆλθες τῷ λογισμῷ, καὶ ὅσα περὶ ἀέρα, ψαῦσον ἤδη σὺν ἐμοὶ καὶ οὐρανοῦ καὶ τῶν οὐρανίων. Πίστις δὲ ἀγέτω πλέον ἡμᾶς ἢ λόγος, εἴπερ ἔμαθες τὸ ἀσθενὲς ἐν τοῖς ἐγγυτέρω, καὶ λόγον ἔγνως τὸ γνῶναι τὰ ὑπὲρ λόγον, ἵνα μὴ παντελῶς ἐπίγειος ἦς ἢ B περίγειος, ἀγνοῶν καὶ αὐτὸ τοῦτο, τὴν ἄγνοιαν.

28, 19 Τίς : Τίς δὲ T Τίς δ' D ‖ 23 οὐδὲ : οὔτε S οὐδ' D ‖ ἀφιεὶς : ἀφεὶς Q ‖ 26 οὔτ' D ‖ 27 φησίν WD ‖ 28 ἀνοίξει : ἀνοίξῃ SD ‖ Ἐὰν δ' D ‖ 29 συνέξῃ D ‖ 31 διεξαγάγῃ : διεξάγῃ WTS διεγάγῃ A ‖ 35 μανοτάτων : μανωτάτων QBW[pc]VTS Maur. ἀραιωτάτων D marg. ‖ σύρρηξιν : σύρριξιν B ‖ 36 ἵνα : ἵν' SDP ‖ 37 βροτὴν P ‖ ἀπεργάξηται QVT ‖ 38 ἵν' AWTP ‖ 41 δ' TDP ‖ 42 λόγον : λόγῳ P ‖ 42-43 τὸ γνῶναι : τῷ γνῶναι QBS Maur.

28. d. Job 38, 28. e. Job 38, 29. f. Job 26, 28. g. Sir. 48, 3. h. Job 5, 10. i. Gen. 9, 12. j. III Rois 18, 44. k. II Par. 7, 13. l. Mal. 3, 10. m. Matth. 5, 45. n. Cf. Job 28, 25.

« Qui a mis au monde les gouttes de la rosée[d] », selon le mot de l'Écriture, et « de quel sein la glace sort-elle[e] ? » Quel est celui qui « emprisonne l'eau dans les nuages[f] » et qui tantôt retient sur les nuages l'élément liquide maîtrisé par sa parole[g] — ô merveille ! — et tantôt le déverse sur la face de toute la terre[h] et le répand au moment opportun et de manière égale, sans laisser toute la substance liquide libre et irrésistible — car il lui suffit d'avoir purifié le monde au temps de Noé et il n'oublie pas son alliance[i], lui, le souverain ennemi du mensonge —, mais sans retenir complètement l'eau, pour que nous n'ayons pas besoin une seconde fois d'un Élie qui mette fin à la sécheresse[j] ? « S'il ferme le ciel[k] », dit-il[1], qui l'ouvrira ? et « S'il ouvre les cataractes[l] », qui les contiendra ? Qui pourra supporter les excès dans les deux sens de la part de Celui qui fait pleuvoir[m], s'Il ne règle pas tout l'ensemble avec ses propres mesures et balances[n] ? Que me philosopheras-tu sur les éclairs et les tonnerres, toi qui ne tonnes que de la terre et qui ne brilles même pas de petites étincelles de la vérité ? Quelles vapeurs provenant de la terre donneras-tu comme causes productrices des nuages, ou bien un certain épaississement de l'air, ou une compression des nuages les plus légers ou un entrechoquement, afin que la compression produise pour toi l'éclair, et le choc, le tonnerre ? Ou encore, quel vent, se trouvant resserré, puis n'ayant pas d'issue, produira les éclairs par la compression, et le tonnerre par le choc ? Si tu as parcouru avec ta pensée l'air et tout ce qui s'y rapporte, touche maintenant avec moi le ciel même et les choses célestes ; mais que la foi nous conduise plus que la raison, si vraiment tu as compris ta faiblesse à propos de ce qui est plus près de toi, et si tu as reconnu que la raison, c'est de reconnaître ce qui est au-dessus d'elle, afin de ne pas être complètement terrestre ou attaché à la terre, ignorant jusqu'à ceci même : ton ignorance.

1. C'est-à-dire : « dit l'Écriture » ; formule fréquente chez les Pères.

29. Τίς περιήγαγεν οὐρανόν, ἔταξεν ἀστέρας ; μᾶλλον δὲ τί πρὸ τούτων οὐρανὸς καὶ ἀστέρες, ἔχοις ἂν εἰπεῖν ὁ μετέωρος, ὁ τὰ ἐν ποσὶν ἀγνοῶν, καὶ οὐδὲ σεαυτὸν μετρῆσαι δυνάμενος, τὰ δὲ ὑπὲρ τὴν σὴν φύσιν πολυπραγμονῶν, καὶ κεχηνὼς εἰς τὰ ἄμετρα ; Ἔστω γάρ σε κύκλους καὶ περιόδους, καὶ πλησιασμοὺς καὶ ἀποχωρήσεις καταλαμβάνειν, ἐπιτολὰς καὶ ἀνατολάς, καὶ μοίρας τινὰς καὶ λεπτότητας, καὶ ὅσοις σὺ τὴν θαυμασίαν σου ταύτην ἐπιστήμην ἀπο-
C σεμνύνεις · οὔπω τοῦτο κατάληψις τῶν ὄντων ἐστίν, ἀλλὰ κινήσεώς τινος ἐπιτήρησις, ἡ πλείονι γυμνασίᾳ βεβαιωθεῖσα καὶ εἰς ἓν ἀγαγοῦσα τὰ τηρηθέντα πλείοσιν, εἶτα λόγον ἐπινοήσασα, ἐπιστήμη προσηγορεύθη · ὥσπερ τὰ περὶ σελήνην παθήματα γνώριμα γέγονε τοῖς πολλοῖς, τὴν ὄψιν ἀρχὴν λαβόντα τῆς γνώσεως. Σὺ δέ, εἰ λίαν ἐπιστήμων εἶ τούτων, καὶ δικαίως ζητεῖς θαυμάζεσθαι, εἰπὲ τίς ἡ τῆς τάξεως αἰτία καὶ τῆς κινήσεως ; Πόθεν ἥλιος φρυκτωρεῖ πάσῃ τῇ οἰκουμένῃ καὶ πάσαις ὄψεσιν ὥσπερ χοροῦ τινος κορυφαῖος, πλέον τοὺς ἄλλους ἀστέρας ἀποκρύπτων φαιδρότητι ἢ τινες ἐκείνων ἑτέρους ; Ἀπόδειξις δέ, οἱ μὲν ἀντιλάμπουσιν, ὁ δὲ ὑπερλάμπει, καὶ οὐδὲ ὅτι συνανίσχουσιν ἐᾷ γνωρίζεσθαι, καλὸς ὡς νυμφίος, ταχὺς ὡς γίγας[a] καὶ
D μέγας · οὐδὲ γὰρ ἀνέχομαι ἄλλοθεν ἢ τοῖς ἐμοῖς τοῦτον

29, 3 σεαυτὸν : σαυτὸν DP || μετρῆσαι : μετρίσαι S || 4 δ' D || 14 γνώσεως : γενήσεως W || δ' P || 16 φρυκτωρεῖ : φρυκτορεῖ S || 20 ὁ δ' D || οὐδ' DP

29, a. Ps. 18, 6.

1. C'est le sens technique du mot grec, par exemple dans Aratos.
2. Les mots λεπτός, λεπτότης ont le plus souvent un sens péjoratif. Comme il s'agit de mesures impossibles à évaluer, il peut y avoir ici un souvenir d'ARISTOPHANE, *Nuées*, 153, où λεπτότης est appliqué à la prétention de mesurer la longueur du saut d'une puce en prenant comme unité la longueur des pattes de la puce. Grégoire connaissait

29. Qui a donné son mouvement circulaire au ciel ? Qui a mis les astres à leur place ? Ou plutôt, avant cela, qu'est-ce que le ciel et les astres ? Pourrais-tu le dire, toi, l'homme des hauteurs, qui ne connais pas ce qui est à tes pieds et ne peux te mesurer toi-même, toi qui fais des recherches indiscrètes sur ce qui est au-dessus de ta nature et qui restes bouche bée devant ce qui ne se mesure pas ? Soit! Tu saisis, pour les astres, des mouvements circulaires, des périodes, des rapprochements et des éloignements, des levers et des couchers, quelques parties du zodiaque[1], des subtilités[2], et tout ce qui te permet d'être fier de cette admirable science qui est la tienne : ce n'est pas encore une saisie de la réalité, c'est seulement l'observation d'un certain mouvement; cette observation a été confirmée par une assez longue pratique, elle a groupé en un ensemble des observations dues à plusieurs, elle a fait ensuite imaginer une explication, et l'on a appelé cela la science. Ainsi, les phases de la lune sont connues de la plupart des gens, mais c'est à l'observation visuelle qu'elles doivent cette notoriété; toi, au contraire, si tu es un grand savant en ces matières et si tu cherches à te faire justement admirer, dis quelle est la cause de cet ordre et de ce mouvement! D'où vient que le soleil brille comme un fanal sur toute la terre, qu'il est, à tous les yeux, comme un coryphée dans un chœur, que son éclat dissimule les autres astres, plus que ne font certains d'entre eux pour les autres ? La preuve, c'est que, si les astres brillent à l'envi, lui, il brille d'un éclat supérieur et ne laisse pas reconnaître qu'ils se lèvent en même temps que lui. Il est beau « comme un fiancé », rapide « comme un géant[a] » et grand, car je ne puis m'empêcher de le vanter en prenant ailleurs que dans

d'ailleurs Aristophane : dans ses *Lettres*, il le cite au moins trois fois (*Lettre* 178, 7 : *Cavaliers* 140-229 ;*Lettre* 4, 3 : *Nuées* 94 ; *Lettre* 32, 3 : *Oiseaux* 686).

ἀποσεμνύνειν · τοσοῦτος τὴν δύναμιν, ὥστε ἀπ' ἄλλων ἄκρων ἄλλα τῇ θερμότητι καταλαμβάνειν, καὶ μηδὲν διαφεύγειν αὐτοῦ τὴν αἴσθησιν[b], ἀλλὰ πᾶσαν πληροῦσθαι καὶ ὄψιν φωτὸς καὶ σωματικὴν φύσιν θερμότητος · θέροντος, ἀλλ' οὐ φλέγοντος, εὐκρασίας ἡμερότητι καὶ τάξει κινήσεως,
69 A ὡς πᾶσι παρόντος, καὶ πάντα ἐπίσης περιλαμβάνοντος.

30. Ἐκεῖνο δέ σοι πηλίκον, εἰ κατενόησας ; Τοῦτο ἐν αἰσθητοῖς ἥλιος, ὅπερ ἐν νοητοῖς Θεός, ἔφη τις τῶν ἀλλοτρίων. Αὐτὸς γὰρ ὄψιν φωτίζων, ὥσπερ ἐκεῖνος νοῦν · αὐτὸς καὶ τῶν ὁρωμένων ἐστὶ τὸ κάλλιστον, ὥσπερ ἐκεῖνος τῶν νοουμένων. Ἀλλὰ τί τὸ κινῆσαν αὐτὸν ἀπ' ἀρχῆς ; Τί δὲ τὸ ἀεὶ κινοῦν καὶ περιάγον ἑστῶτα λόγῳ καὶ μὴ κινούμενον, ὄντως ἀκάμαντα, καὶ φερέσβιον, καὶ φυσίζωον,
B καὶ ὅσα ποιηταῖς ὕμνηται κατὰ λόγον, καὶ μήτε τῆς ἑαυτοῦ φορᾶς ποτε μήτε τῶν εὐεργεσιῶν ἱστάμενον ; Πῶς ἡμέρας δημιουργὸς ὑπὲρ γῆς καὶ νυκτὸς ὑπὸ γῆν ; Ἢ οὐκ οἶδ' ὅ τι χρὴ λέγειν ἡλίῳ προσβλέψαντα. Τίς ἡ τούτων πρόσληψίς τε καὶ ἀνθυφαίρεσις, καὶ ἡ τῆς ἀνισότητος ἰσότης, ἵν' εἴπω τι καὶ παράδοξον ; Πῶς δὲ ὡρῶν ποιητής τε καὶ μεριστής, εὐτάκτως ἐπιγινομένων τε καὶ ἀπογινομένων, καὶ ὥσπερ ἐν χορῷ συμπλεκομένων ἀλλήλαις καὶ διϊσταμένων, τὸ μὲν φιλίας νόμῳ, τὸ δὲ εὐταξίας, καὶ κατὰ μικρὸν κιρναμένων, καὶ ταῖς ἐγγύτησι κλεπτομένων ταὐτὸν ἡμέραις τε καὶ νυξίν, ἵνα μὴ τῇ ἀηθείᾳ λυπήσωσιν ; Ἀλλ' ἴτω μὲν ἡμῖν

29, 26 θερμότητος : -μο- s.l. P || θέροντος : θάλποντος V marg. θερμαίνοντος ADP || 28 περιλαμβάνοντος : παραλαμβάνοντος W περιλάμποντος S^{ac} DP
30, 5-6 Τί δὲ : Τί δαὶ AV Maur. || 8 ὕμνηται : ὑμνεῖται D || 13 δ' D || 16 δ' P || 18 ἀηθείᾳ : ἀληθείᾳ D || ἡμῖν post μὲν om. S Maur.

29. b. Ps. 18, 7.

1. PLATON, *République* VI, 508 c.

mes (textes). Il a une telle puissance que d'une extrémité à l'autre il enveloppe les différents êtres de sa chaleur, et que rien n'échappe à cette sensation[b]; à tous les yeux il donne plénitude de lumière et à toute la nature corporelle plénitude de chaleur; il chauffe et ne brûle pas, grâce à la modération de sa température et au bon ordre de son mouvement, il est présent à tous les êtres et les entoure tous également.

30. Et que dis-tu de ceci — si tu l'as remarqué — : « Le soleil est dans le monde sensible ce qu'est Dieu dans le monde intelligible[1] », comme l'a dit quelqu'un qui n'est pas des nôtres. En effet, l'un illumine l'œil, comme l'autre l'intelligence; l'un est ce qu'il y a de plus beau dans le monde visible, comme l'autre dans le monde intelligible ? Mais quel être a donné au soleil son mouvement initial ? Quel être sans cesse le meut et le fait tourner, alors qu'il est immobile et sans mouvement par son principe interne, lui qui est vraiment infatigable, qui apporte la vie, qui fait croître les êtres animés, qui reçoit à juste titre les éloges des poètes et qui ne s'arrête jamais ni dans son élan ni dans ses bienfaits ? Comment est-il le créateur du jour au-dessus de la terre, et de la nuit au-dessous de la terre — ou je ne sais ce qu'il faut dire quand je regarde le soleil —; qu'est-ce que l'augmentation et la diminution des jours et des nuits et cette égalité dans l'inégalité, pour parler d'une manière un peu paradoxale ? Comment est-il l'auteur et le régulateur des saisons, qui arrivent et s'en vont en bon ordre, et, comme dans un chœur, s'unissent et se séparent, à la fois par la loi de l'attirance et de la régularité; elles se mêlent peu à peu et, grâce à leur proximité, se dérobent insensiblement, comme les jours et les nuits, afin de nous éviter le désagrément d'une surprise[2]. Mais que le soleil suive sa route! Quant à toi, as-tu connu la nature de la lune, ses phases, la mesure de sa lumière, ses courses ? Comment

2. Litt. : « afin de ne pas nous chagriner par l'inaccoutumance ».

ἥλιος · σὺ δὲ ἔγνως σελήνης φύσιν, καὶ πάθη, καὶ μέτρα
C φωτός, καὶ δρόμους, καὶ πῶς ὁ μὲν ἡμέρας ἔχει τὴν δυναστείαν, ἡ δὲ νυκτὸς προκαθέζεται, καὶ ἡ μὲν θηρίοις δίδωσι παρρησίαν, ὁ δὲ ἄνθρωπον ἐπὶ τὸ ἔργον ἀνίστησιν[a], ἢ ὑψούμενος ἢ ταπεινούμενος πρὸς τὸ χρησιμώτατον ; Συνῆκας δὲ δεσμὸν Πλειάδος ἢ φραγμὸν Ὠρίωνος[b], ὡς ὁ ἀριθμῶν πλήθη ἄστρων καὶ πᾶσιν αὐτοῖς ὀνόματα καλῶν[c], καὶ δόξης ἑκάστου διαφοράν, καὶ τάξιν κινήσεως, ἵνα σοι πιστεύσω διὰ τούτων πλέκοντι τὰ ἡμέτερα καὶ κατὰ τοῦ κτίστου τὴν κτίσιν ὁπλίζοντι ;

D **31.** Τί λέγεις ; Ἐνταῦθα στησόμεθα τοῦ λόγου, μέχρι
72 A τῆς ὕλης καὶ τῶν ὁρωμένων ; Ἢ ἐπειδὴ τοῦ κόσμου παντὸς ἀντίτυπον[a] τὴν Μωσέως σκηνὴν οἶδεν ὁ λόγος, τοῦ ἐξ « ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων[b] » λέγω συστήματος, τὸ πρῶτον καταπέτασμα διασχόντες[c], καὶ ὑπερβάντες τὴν αἴσθησιν, εἰς τὰ ἅγια[d] παρακύψωμεν[e], τὴν νοητὴν φύσιν καὶ ἐπουράνιον ; Οὐκ ἔχομεν οὐδὲ ταύτην ἀσωμάτως ἰδεῖν, εἰ καὶ ἀσώματος, πῦρ καὶ πνεῦμα προσαγορευομένην ἢ γινομένην. Ποιεῖν γὰρ λέγεται τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα, καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρὸς φλόγα[f] · εἰ μὴ ποιεῖν μέν ἐστι τὸ συντηρεῖν τῷ λόγῳ, καθ' ὃν ἐγένοντο. Πνεῦμα δὲ ἀκούει καὶ πῦρ · τὸ μὲν ὡς νοητὴ φύσις, τὸ δὲ ὡς καθάρσιος,

30, 19 δ' D || 24 Πλειάδος : Πλιάδος A || 28 ὁπλίζοντι : ὁπλίζοντος P

31, 2 Ἢ om. P || 3 Μωσέως : Μωυσέως DP || 4 ἢ post συστήματος add. DP || 6 παρακύψομεν VTS || 7 ἔχομεν : ἔχω μὲν B ἔχωμεν DP || 9 Ποιεῖν : Ποιεῖ S || πνεύματα : πνεῦμα S || 10 ποιεῖν : ποιεῖ S[ac] || 11 ἐγένοντο : ἐγένετο W || δ' P || 12 τὸ[2] : τῷ B || δ' P || κάθαρσις P

---

30. a. Cf. Ps. 103, 23. b. Job 38, 31. c. Ps. 46, 4.
31. a. Hébr. 9, 24. b. Col. 1, 16. c. Ex. 26, 31. d. Hébr. 9, 24. e. Cf. Jn 20, 11. f. Ps. 103, 4.

---

1. C'est l'astrologie qui est ici visée.
2. Grégoire personnifie volontiers son discours ; comparer ce

le soleil a-t-il la domination sur le jour, tandis que la lune préside à la nuit ? Comment la lune met-elle en liberté les bêtes sauvages, tandis que le soleil fait lever l'homme pour son travail[a], qu'il s'élève ou qu'il s'abaisse pour notre plus grande utilité ? As-tu compris le lien qui enserre la Pléiade, ou la barrière qui entoure Orion[b] — comme celui qui compte la multitude des astres et les appelle tous par leur nom[c] —; as-tu compris la gloire différente de chacun et l'ordre de son mouvement, pour que j'aie confiance en toi quand tu règles notre sort d'après eux et que tu armes la créature contre le créateur[1] ?

31. Que dis-tu ? Allons-nous arrêter là ce discours en nous limitant à la matière et aux choses visibles ? Ou bien, puisque ce discours sait[2] que la tente de Moïse est l'antitype[a][3] de tout l'univers, je veux dire de l'ensemble des « choses visibles et invisibles[b] », faut-il que nous franchissions le premier voile[c] et que, dépassant la sensation, ce soit vers le Saint[d] que nous nous penchions pour regarder[e], — c'est-à-dire vers la nature[4] spirituelle et supracéleste ? Nous ne pouvons, elle non plus, la voir d'une manière incorporelle, même si elle est incorporelle. Elle s'appelle « feu » et « vent » ou elle est l'un et l'autre : car il est dit que Dieu « fait ses messagers des vents et ses serviteurs de la flamme du feu[f] » ; à moins que « faire » ne signifie que Dieu les conserve dans l'être par sa parole qui les a fait exister, et que les appellations de « vent » et de « feu » signifient d'une part que leur nature est spirituelle et d'autre part

qu'il dit au début du *Discours* 31 (son discours a passé au milieu de ceux qui voulaient le lapider). Il y a là de la préciosité sophistique ; mais c'est aussi l'écho de l'importance attachée dans la Bible à la parole.

3. Terme qui désigne une première esquisse, inférieure à la réalité future.

4. Φύσις a ici le sens collectif : l'ensemble des êtres qui ont telle ou telle nature.

ἐπεὶ καὶ τῆς πρώτης οὐσίας τὰς αὐτὰς οἶδα κλήσεις. Πλὴν ἡμῖν γε ἀσώματος ἔστω, ἢ ὅτι ἐγγύτατα. Ὁρᾷς ὅπως ἰλιγγιῶμεν περὶ τὸν λόγον, καὶ οὐκ ἔχομεν οἷ προέλθωμεν,
B ἢ τοσοῦτον ὅσον εἰδέναι ἀγγέλους[g] τινὰς καὶ ἀρχαγγέλους[h], θρόνους, κυριότητας, ἀρχάς, ἐξουσίας[i], λαμπρότητας, ἀναβάσεις, νοερὰς δυνάμεις[j] ἢ νόας[k], καθαρὰς φύσεις καὶ ἀκιβδήλους, ἀκινήτους πρὸς τὸ χεῖρον ἢ δυσκινήτους, περὶ τὸ πρῶτον αἴτιον ἀεὶ χορευούσας· ἢ πῶς ἄν τις αὐτὰς ἀνυμνήσειεν, ἐκεῖθεν ἐλλαμπομένας τὴν καθαρωτάτην ἔλλαμψιν, ἢ ἄλλως ἄλλην κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς φύσεως καὶ τῆς τάξεως· τοσοῦτον τῷ καλῷ μορφουμένας καὶ τυπουμένας, ὥστε ἄλλα γίνεσθαι φῶτα καὶ ἄλλους φωτίζειν δύνασθαι ταῖς τοῦ πρώτου φωτὸς ἐπιρροαῖς τε καὶ διαδόσεσι· λειτουργοὺς θείου θελήματος[l], δυνατὰς ἰσχύϊ φυσικῇ τε καὶ

31, 14 γε ἡμῖν S^ac || ὅπως : ὡς V πῶς P || 16 τινὰς καὶ ἀρχαγγέλους om. S^ac || 17-18 ἀναβάσεις om. S^ac || 21-22 ἔλαμψιν Q || 22 ἄλλως : ἄλλος D || 24 ὥστ' P || τὰ ante φῶτα add. V || 25 ταῖς] Hic explicit B || ἐπιρροαῖς : ῥοαῖς D marg. || διαδόσεσιν AQB Maur.

31. g. Rom. 8, 38. h. Dan. 10, 13 (LXX). Jud. 9. I Thess. 4, 16. i. Col. 1, 16. j. Éphés. 1, 21. k. Apoc. 4, 5. l. Cf. Hébr. 1, 14.

1. Cf. l'expression « nature première », au début du § 13 de ce discours.
2. Cf. le § 21 de ce discours, note 2.
3. Lampe ne donne pas d'autres références que ce passage pour les « Splendeurs » et les « Ascensions », en tant que membres de la hiérarchie céleste.
4. Cf. *Discours* 6, 3 (*PG* 35, 737 C - 740 A).
5. On a ici l'affirmation nette de l'existence d'un ordre angélique. Cet ordre a été distribué par le PSEUDO-DENYS en trois triades : Séraphins, Chérubins, Trônes ; — Dominations, Vertus, Puissances ; — Principautés, Archanges, Anges (Cf. *La hiérarchie céleste*, *SC* 58, introduction de R. ROQUES, p. XLVIII-LVII). Sur ces neuf dénomications, six se trouvent, absolument identiques, dans le texte de Grégoire : Anges, Archanges, Trônes, Puissances, Principautés, Dominations. On peut penser que les « Vertus spirituelles » (νοερὰς δυνάμεις) de Grégoire correspondent aux « Vertus » (δυνάμεις) du Pseudo-Denys ; ce qui porte jusqu'à sept termes la coïncidence. A

qu'elle est purificatrice, car je sais que les mêmes noms conviennent à la substance première[1]. Bref, que cette nature soit pour nous incorporelle, ou ce qu'il y a de plus proche ! Tu vois comment nous sommes saisis de vertige[2] à propos de ce discours et comment nous ne savons jusqu'où avancer ; nous savons seulement qu'il y a des Anges[g], des Archanges[h], des Trônes, des Puissances, des Principautés, des Dominations[i], des Splendeurs, des Ascensions[3], des Vertus[j] spirituelles ou des Esprits[k], natures pures et sans mélange, ne pouvant se tourner vers le mal ou ne le faisant que difficilement[4], évoluant sans cesse en chœur autour de la Cause Première[5] ; ou bien comment pourrait-on les chanter, ces êtres qui tirent de là la splendeur très pure dont ils brillent, ou qui ont une splendeur différente d'après leur nature et leur rang ? Ils sont si bien marqués et modelés par la Beauté qu'ils deviennent d'autres lumières et peuvent illuminer les autres en rayonnant sur eux cette lumière et en la leur communiquant[6] ; serviteurs de la volonté divine[l], puissants par leur force naturelle et

cela il faudrait ajouter les Splendeurs et les Ascensions, dont la mention surprend autant que l'absence des Chérubins et des Séraphins. Dans ce cas, Grégoire connaîtrait déjà, lui aussi, neuf espèces angéliques. Cette interprétation obligerait : 1) à considérer le dernier terme, les νοάς de Grégoire, comme une simple répétition de νοερὰς δυνάμεις (des Vertus spirituelles appelées encore Esprits) ; 2) à estimer que l'expression suivante : « nature pures et sans mélange » désigne l'ensemble des espèces angéliques. C'est là une opinion possible, mais elle ne s'impose pas. Il est sans doute plus sage de conclure avec ROQUES (*op. cit.*, p. LXI) : « ... tous les ordres angéliques retenus par Denys sont connus avant lui. Mais la manière dont les diverses énumérations sont présentées, leur ordre très variable chez un même auteur et jusque dans des passages voisins d'une même œuvre, invitent à penser que, mis à part les Chérubins et les Séraphins auxquels la première place est souvent attribuée, l'ordonnance interne de l'univers angélique est, avant Denys, chose très mal assurée et, en tout cas, totalement dépourvue de loi systématique ». Cf. J. ROUSSE, « Les anges et leur ministère selon S. Grégoire de Nazianze », *Mélanges de Science Religieuse* XXII (1961), p. 134-152.
6. Cf. *Discours* 6, 12, *PG* 35, 737 B.

ἐπικτήτῳ, πάντα ἐπιπορευομένας, πᾶσι πανταχοῦ παρούσας C ἑτοίμως, προθυμίᾳ τε λειτουργίας καὶ κουφότητι φύσεως · ἄλλας ἄλλο τι τῆς οἰκουμένης μέρος διειληφυίας, ἢ ἄλλῳ τινὶ τοῦ παντὸς ἐπιτεταγμένας, ὡς οἶδεν ὁ ταῦτα τάξας καὶ διορίσας · πάντα εἰς ἓν ἀγούσας, πρὸς μίαν σύννευσιν τοῦ τὰ πάντα δημιουργήσαντος · ὑμνῳδοὺς θείας μεγαλειότητος, θεωροὺς δόξης ἀϊδίου καὶ ἀϊδίως, οὐχ ἵνα δοξασθῇ Θεός — οὐ γάρ ἐστιν ὃ προστεθήσεται τῷ πλήρει, τῷ καὶ τοῖς ἄλλοις χορηγῷ τῶν καλῶν — ἀλλ' ἵνα μὴ λείπῃ τὸ εὐεργετεῖσθαι καὶ ταῖς πρώταις μετὰ Θεὸν φύσεσι ;

Ταῦτα εἰ μὲν πρὸς ἀξίαν ὕμνηται, τῆς Τριάδος ἡ χάρις καὶ τῆς μιᾶς ἐν τοῖς τρισὶ θεότητος · εἰ δὲ τῆς ἐπιθυμίας ἐνδεέστερον, ἔχει τὸ νικᾶν καὶ οὕτως ὁ λόγος. Τοῦτο γὰρ ἠγωνίζετο παραστῆσαι, ὅτι νοῦ κρείττων καὶ ἡ τῶν δευτέρων φύσις, μὴ ὅτι τῆς πρώτης καὶ μόνης, ὀκνῶ γὰρ εἰπεῖν, ὑπὲρ ἅπαντα.

31, 29 τῆς οἰκουμένης μέρος : μέρος τῆς οἰκουμένης W οἰκουμένης μέρος A ‖ 30 ταῦτα τάξας : ταῦτάξας S^ac ‖ 33 θείας post θεωροὺς add. S^ac ‖ 36 φύσεσιν S ‖ 37 καὶ post χάρις om. D ‖ 40 κρεῖττον P

In fine : περὶ θεολογίας add. QWD περὶ θεολογίας λόγος β' P.

1. Cf. *Discours* 6, 13, *PG* 35, 737 C - 740 A.
2. Σύννευσιν : le sens de « signe de tête, signe » se justifie par une des acceptions du verbe συννεύειν « faire signe ». Lampe n'a pas enregistré cette signification pour le mot σύννευσις. Dans le *Discours* 29, 2 on retrouve ce mot, mais avec un autre sens.

par celle qui s'y ajoute[1], ils parcourent l'univers, présents partout à la disposition de tous, sans retard, par l'empressement de leur service et l'agilité de leur nature; les uns ont reçu comme lot une partie de la terre, d'autres sont préposés à un autre point de l'univers, comme le sait celui qui a organisé et délimité cela; ils font converger toutes choses vers l'unité, sur un seul signe[2] de Celui qui a créé l'univers; ils chantent la magnificence divine; ils contemplent la gloire éternelle, et cela éternellement; ce n'est pas pour que Dieu soit glorifié — car il n'est pas possible d'ajouter à la plénitude, à celui qui précisément accorde les biens aux autres —, mais c'est pour que ne cessent pas d'être comblées de bienfaits les natures qui sont les premières après Dieu.

Si j'ai trouvé les accents qui conviennent, grâces en soient rendues à la Trinité et à la divinité unique dans les Trois! Si cela a été au-dessous de ce que l'on désirait, même ainsi ce discours triomphe, car l'enjeu était de représenter que même la nature des choses secondes est au-dessus de notre intelligence; ainsi en est-il à plus forte raison de la nature qui est première et seule — car j'hésite à dire : celle qui est au-dessus de tout[3].

3. L'orateur craint que l'on n'établisse une sorte de hiérarchie dans les natures, au lieu de considérer la nature divine comme absolument transcendante.

73 A

Περὶ Υἱοῦ λόγος α′

1. Ἃ μὲν οὖν εἴποι τις ἂν ἐπικόπτων τὴν περὶ τὸν λόγον αὐτῶν ἑτοιμότητα καὶ ταχύτητα, καὶ τὸ τοῦ τάχους ἐπισφαλὲς ἐν πᾶσι μὲν πράγμασι, μάλιστα δὲ ἐν τοῖς περὶ Θεοῦ λόγοις, ταῦτά ἐστιν. Ἐπεὶ δὲ τὸ μὲν ἐπιτιμᾶν οὐ μέγα · ῥᾷστον γὰρ καὶ τοῦ βουλομένου παντός · τὸ δὲ ἀντεισάγειν τὴν ἑαυτοῦ γνώμην ἀνδρὸς εὐσεβοῦς καὶ νοῦν ἔχοντος · φέρε, τῷ ἁγίῳ Πνεύματι θαρρήσαντες, τῷ παρ' αὐτῶν μὲν ἀτιμαζομένῳ, παρ' ἡμῶν δὲ προσκυνουμένῳ, τὰς ἡμετέρας περὶ τῆς θεότητος ὑπολήψεις, αἵτινές ποτέ εἰσιν, ὥσπερ τινὰ τόκον εὐγενῆ τε καὶ ὥριμον εἰς φῶς προενέγκωμεν, οὐδὲ
B ἄλλοτε μὲν σιωπήσαντες, τοῦτο γὰρ μόνον ἡμεῖς νεανικοὶ τε καὶ μεγαλόφρονες, νῦν δὲ καὶ μᾶλλον παρρησιαζόμενοι τὴν ἀλήθειαν · ἵνα μὴ τῇ ὑποστολῇ, καθὼς γέγραπται, τὸ μὴ εὐδοκεῖσθαι κατακριθῶμεν[a].

Titulus : Περὶ Υἱοῦ λόγος α′ : Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου ἐπισκόπου Ναζιανζοῦ τοῦ θεολόγου περὶ Υἱοῦ Q λόγος κς′ περὶ Υἱοῦ λόγος πρῶτος V Περὶ Υἱοῦ α′ T Τοῦ αὐτοῦ βιβλίον β′ περὶ Υἱοῦ λόγος S Τοῦ αὐτοῦ Γρηγορίου τοῦ θεολόγου περὶ Υἱοῦ λόγος α′ D Τοῦ ἁγίου Γρηγορίου ἐπισκόπου Ναζιανζοῦ τοῦ θεολόγου περὶ Υἱοῦ λόγος α′ βιβλίον δεύτερον P Τοῦ αὐτοῦ βιβλίον β′ περὶ Υἱοῦ C

1, 1 ἐπικώπτων C ‖ τὸν λόγον : τῶν λόγων SDC ‖ 3 ἐν² om. QBWVT ‖ 5 τὸ δὲ : τὸν δ' SD τὸ δ' CP ‖ 7 Πνεύματι θαρρήσαντες : θαρρήσαντες Πνεύματι Maur. ‖ παρ' αὐτῶν : παρὰ τούτων C ‖ 8 ἡμῶν : ἡμῖν C ‖ 9 τῆς om. S^ac ‖ ποτ' P ‖ 10 τόκον : κόκον A ‖ προενέγκωμεν : προσενέγκωμεν S^acC ‖ οὐδ' APC ‖ 14 εὐδοκεῖσθαι : εὐδοκῆσθαι W εὐδοκιμεῖσθαι S^acPC

DISCOURS 29

Troisième Discours théologique

Du Fils

Premier Discours

1. Voilà ce que l'on peut dire en réprimant leur propension et leur promptitude à discuter, ainsi que le danger de la rapidité en toutes choses, et surtout dans les discussions à propos de Dieu[1]. Mais comme blâmer n'est pas grand'chose — c'est très facile et à la portée de qui le veut —, et que proposer en échange son opinion personnelle est le fait d'un homme pieux et sensé, allons! confiants dans le Saint-Esprit, méprisé par eux, mais adoré par nous, mettons en lumière nos croyances sur la divinité, quelles qu'elles soient, comme un rejeton bien né et vigoureux. Ce n'est pas qu'ailleurs nous nous soyons tus — car c'est le seul point où nous sommes ardents et généreux —, mais maintenant nous disons la vérité plus librement[2], afin d'éviter que par notre dérobade nous soyons condamnés à ne pas plaire (à Dieu), ainsi qu'il est écrit[a].

1. a. Cf. Hébr. 10, 38.

---

1. La formule : Ἃ μὲν οὖν... ταῦτά ἐστιν se trouve dans la *Lettre* 4, 10. La première phrase de ce discours rappelle ce qui a fait l'objet du *Discours* 27.

2. L'expression παρρησιάζεσθαι τὴν ἀλήθειαν se trouve dans la *Lettre* 145, 6.

Διττοῦ δὲ ὄντος λόγου παντός, τοῦ μὲν τὸ οἰκεῖον κατασκευάζοντος, τοῦ δὲ τὸ ἀντίπαλον ἀνατρέποντος, καὶ ἡμεῖς τὸν οἰκεῖον ἐκθέμενοι πρότερον, οὕτω τὰ τῶν ἐναντίων ἀνατρέψαι πειρασόμεθα · καὶ ἀμφότερα ὡς οἷόν τε διὰ
76 A βραχέων, ἵν' εὐσύνοπτα γένηται τὰ λεγόμενα, ὥσπερ ὃν αὐτοὶ λόγον εἰσαγωγικὸν ἐπενόησαν πρὸς ἐξαπάτην τῶν ἁπλουστέρων ἢ εὐηθεστέρων, καὶ μὴ τῷ μήκει τοῦ λόγου διαχεθῇ τὰ νοούμενα, καθάπερ ὕδωρ οὐ σωλῆνι σφιγγόμενον, ἀλλὰ κατὰ πεδίου χεόμενον καὶ λυόμενον.

2. Τρεῖς αἱ ἀνωτάτω δόξαι περὶ Θεοῦ, ἀναρχία, καὶ πολυαρχία, καὶ μοναρχία. Αἱ μὲν οὖν δύο παισὶν Ἑλλήνων ἐπαίχθησαν, καὶ παιζέσθωσαν. Τό τε γὰρ ἄναρχον ἄτακτον · τό τε πολύαρχον στασιῶδες, καὶ οὕτως ἄναρχον, καὶ οὕτως ἄτακτον · εἰς ταὐτὸν γὰρ ἀμφότερα φέρει, τὴν ἀταξίαν,
B ἡ δὲ εἰς λύσιν · ἀταξία γὰρ μελέτη λύσεως. Ἡμῖν δὲ μοναρχία τὸ τιμώμενον · μοναρχία δέ, οὐχ ἣν ἓν περιγράφει πρόσωπον — ἔστι γὰρ καὶ τὸ ἓν στασιάζον πρὸς ἑαυτὸ πολλὰ καθίστασθαι · — ἀλλ' ἣν φύσεως ὁμοτιμία συνίστησι, καὶ γνώμης σύμπνοια, καὶ ταὐτότης κινήσεως, καὶ πρὸς τὸ ἓν τῶν ἐξ αὐτοῦ σύννευσις, ὅπερ ἀμήχανον ἐπὶ τῆς γεννητῆς φύσεως, ὥστε κἂν ἀριθμῷ διαφέρῃ, τῇ γε οὐσίᾳ μὴ τέμνεσθαι.

1, 15 καὶ post παντὸς add. VTS^{ac}DPC || 17 τὸν : τὸ SD || ἐκθέμενοι : τιθέμενοι V || 18 ἀνατρέψαι om. Q || πειρασώμεθα C || 19 γένηται : γένωνται DPC || 21 ἵνα post καὶ add. AP || 22 διαχεθῇ : διαχυθῇ D^{ac}PC || νοούμενα : λεγόμενα TSD || 23 τε post χεόμενον add. D

2, 9 συνίστησιν A || 11 γεννητῆς : γενητῆς AQBW^{ac}VC || 12 τῇ γε οὐσίᾳ : τῇ οὐσίᾳ A τῇ ἐξουσίᾳ QWV^{ac}T

Or, tout discours a deux parties : l'une où l'on établit sa propre pensée, l'autre où l'on met en déroute la pensée adverse; nous aussi, après avoir exposé notre propre doctrine, nous nous efforcerons ensuite de mettre en déroute ce que l'on nous oppose; ces deux parties seront brèves, dans la mesure du possible, car il faut que l'on embrasse facilement du regard ce qui est dit — comme dans le traité élémentaire qu'ils ont inventé pour tromper les plus simples ou les plus sots[1] —; et il ne faut pas que la longueur du discours fasse perdre ce que l'on saisit par la pensée, comme l'eau qui n'est pas resserrée dans un canal se déverse et se disperse à travers la plaine.

2. Les plus anciennes opinions sur Dieu sont au nombre de trois : anarchie, polyarchie et monarchie[2]. Les deux premières ont amusé les enfants des Grecs[3]; qu'elles les amusent ! En effet, l'anarchie, c'est le désordre; la polyarchie, c'est la discorde, et ainsi l'anarchie, et ainsi le désordre. Les deux conduisent au même point : le désordre, et celui-ci mène à la ruine, car le désordre, c'est la préparation de la ruine. Nous, c'est la monarchie que nous honorons; non pas une monarchie délimitée par une seule personne — car il est possible que cette unique personne, se trouvant en discorde avec elle-même, devienne multiple —, mais une monarchie constituée par l'égale dignité de nature, l'accord de volonté, l'identité de mouvement et le retour à l'unité de ceux qui viennent d'elle — ce qui est impossible quand il s'agit de la nature procréée —; de la sorte, même s'il y a différence au point de vue du nombre, il n'y a, du moins, pas de coupure au point de vue de la substance.

1. On sait que le fondateur de l'arianisme, Arius, avait utilisé la forme d'exposé simple et facile à retenir (on a quelques fragments d'une composition de ce genre, *La Thalie*) ; il avait même eu recours à la chanson populaire. D'après ce passage de Grégoire, les Eunomiens avaient fait de même.

2. Les trois termes grecs signifient : « pas de maître », « plusieurs maîtres », « un seul maître ». Nous avons cru devoir employer le mot « monarchie », car c'est un terme technique dans l'histoire de la doctrine trinitaire. Pour la symétrie, nous avons utilisé le mot « anarchie », et nous risquons le mot « polyarchie » (cf. *Discours* 31, 13), comme on dit « polythéisme ».

3. Expression formée à la manière des locutions hébraïques, comme « les enfants des hommes » pour « les hommes ». Mais Grégoire a aussi l'intention de faire un jeu de mots entre παῖδες et le verbe παίζειν.

Διὰ τοῦτο μονὰς « ἀπ' ἀρχῆς[a] », εἰς δυάδα κινηθεῖσα, μέχρι τριάδος ἔστη. Καὶ τοῦτό ἐστιν ἡμῖν ὁ Πατήρ, καὶ ὁ Υἱός, καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα · ὁ μὲν γεννήτωρ καὶ προβολεύς, λέγω δὲ ἀπαθῶς, καὶ ἀχρόνως, καὶ ἀσωμάτως · τῶν δέ, τὸ μὲν γέννημα, τὸ δὲ πρόβλημα, ἢ οὐκ οἶδ' ὅπως ἄν τις ταῦτα καλέσειεν, ἀφελὼν πάντῃ τῶν ὁρωμένων. Οὐ γὰρ δὴ ὑπέρχυσιν ἀγαθότητος εἰπεῖν θαρρήσομεν, ὃ τῶν παρ' Ἕλλησι φιλοσοφησάντων εἰπεῖν τις ἐτόλμησεν, οἷον κρατήρ τις
C ὑπερρύη, σαφῶς οὑτωσὶ λέγων, ἐν οἷς περὶ πρώτου αἰτίου καὶ δευτέρου φιλοσοφεῖ · μήποτε ἀκούσιον τὴν γέννησιν εἰσαγάγωμεν, καὶ οἷον περίττωμά τι φυσικὸν καὶ δυσκάθεκτον, ἥκιστα ταῖς περὶ θεότητος ὑπονοίαις πρέπον. Διὰ τοῦτο ἐπὶ τῶν ἡμετέρων ὅρων ἱστάμενοι τὸ ἀγέννητον εἰσάγομεν, καὶ τὸ γεννητόν, καὶ τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, ὥς πού φησιν αὐτὸς ὁ Θεὸς καὶ Λόγος[b].

3. Πότε οὖν ταῦτα ; Ὑπὲρ τὸ πότε ταῦτα. Εἰ δὲ δεῖ τι καὶ νεανικῶς εἰπεῖν, ὅτε ὁ Πατήρ. Πότε δὲ ὁ Πατήρ ;
77 A Οὐκ ἦν ὅτε οὐκ ἦν. Τοῦτο οὖν καὶ ὁ Υἱός, καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. Πάλιν ἐρώτα με, καὶ πάλιν ἀποκρινοῦμαί σοι. Πότε ὁ Υἱὸς γεγέννηται ; Ὅτε ὁ Πατὴρ οὐ γεγέννηται. Πότε δὲ τὸ Πνεῦμα ἐκπεπόρευται ; Ὅτε ὁ Υἱὸς οὐκ

2, 14 ἡμῖν ἐστιν A ‖ 15 ὁ[1] om. A ‖ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον SD ‖ 19 θαρρήσωμεν ABC ‖ 21 ὑπερρύη (-ρύει A) : ὑπερερρύη WVSD ‖ 23 εἰσάγωμεν P ‖ 24 τῆς post περὶ add. PC ‖ πρέπον : πρέπουσαν A ‖ 26 εἰσάγομεν : εἰσάγωμεν S ‖ τοῦ om. A ‖ 27 φησι C ‖ καὶ post Θεὸς om. SD

3, 2 νεανικῶς : νεανικώτερον Maur. ‖ δ' PC ‖ 4 οὖν post πάλιν[1] add. A ‖ με om. A ‖ 5 δὲ post Πότε add. T ‖ 6 τὸ ἅγιον post Πνεῦμα add. T ‖ ἐκπεπόρευται 1 et 2 : -πε- s.l. P

2. a. I Jn 1, 1. Cf. Jn 1, 1. b. Jn 15, 26.

1. Nous gardons le passé pour ἔστη par souci de fidélité. Mais il faut entendre cet aoriste avec la nuance « gnomique », c'est-à-dire qu'il exprime une vérité générale, valable en dehors de toute considération de temps. L'expression « depuis le commencement » est à comprendre comme signifiant « de toute éternité » (cf. *Jn* 1, 1); c'est, d'ailleurs, ce que dira Grégoire au § 3.

Voilà pourquoi « depuis le commencement[a] », la « monade », en mouvement vers la « dyade », s'est arrêtée[1] à la « triade »[2]. Et cela, c'est pour nous le Père et le Fils et le Saint-Esprit : le premier engendre et produit, mais je dis : sans passion[3], en dehors du temps et d'une manière incorporelle; quant aux autres, l'un est engendré et l'autre est produit, ou je ne sais comment on pourrait appeler cela en faisant complètement abstraction des choses visibles. Car nous n'aurons certainement pas l'audace de parler d'un débordement de bonté, comme un des philosophes grecs qui osa dire : « tel un cratère qui a coulé par-dessus bord[4] » — il dit cela expressément dans le passage où il traite de la cause première et de la cause seconde[5]. Gardons-nous d'admettre une génération forcée et une sorte de débordement naturel et incoercible qui ne convient pas du tout à nos idées sur la divinité. Voilà pourquoi, restant dans nos limites, nous admettons ce qui est inengendré, ce qui est engendré et ce qui « procède du Père », comme le disent quelque part Dieu et son Verbe[b].

3. Depuis quand ces choses existent-elles ? Elles sont au-dessus de la question : « depuis quand ? »; et, s'il faut même parler avec un peu d'audace, elles existent depuis que le Père existe. Alors, depuis quand le Père existe-t-il ? Il n'y a pas eu de temps où il n'existait pas; il en va donc de même aussi pour le Fils et pour l'Esprit-Saint. Continue à m'interroger; je continuerai à te répondre. Quand le Fils a-t-il été engendré ? Quand le Père a été inengendré. Et

2. On peut rappeler ici la célèbre formule de Denys de Rome, citée par Athanase : « Nous élargissons l'unité divine en une triade indivisible et, inversement, nous ramenons la triade, sans l'amoindrir, à l'unité » (Athanase, *Sent. Dion.*, *PG* 25, 505 A).

3. C'est-à-dire : sans modification subie par le Père.

4. Plotin, *Ennéade* V, 1, 6.

5. Pour Plotin, la cause première, c'est l'Un ; la cause seconde, c'est l'Être.

ἐκπεπορεύται, ἀλλὰ γεγέννηται ἀχρόνως καὶ ὑπὲρ λόγον · εἰ καὶ μὴ δυνάμεθα, τὸ ὑπὲρ χρόνον παραστῆσαι θέλοντες, χρονικὴν ἐκφυγεῖν ἔμφασιν. Τὸ γὰρ ὅτε, καὶ πρὸ τοῦδε, καὶ μετὰ ταῦτα, καὶ ἀπ' ἀρχῆς, οὐκ ἄχρονα, κἂν ὅτι μάλιστα βιαζώμεθα · πλὴν εἰ τὸ παρεκτεινόμενον τοῖς ἀϊδίοις διάστημα τὸν αἰῶνα λαμβάνοιμεν, τὸ μὴ κινήσει τινὶ μηδὲ ἡλίου φορᾷ μεριζόμενον καὶ μετρούμενον, ὅπερ ὁ χρόνος.

B Πῶς οὖν οὐ συνάναρχα, εἰ συναΐδια ; Ὅτι ἐκεῖθεν, εἰ καὶ μὴ μετ' ἐκεῖνο. Τὸ μὲν γὰρ ἄναρχον, καὶ ἀΐδιον · τὸ δὲ ἀΐδιον, οὐ πάντως ἄναρχον, ἕως ἂν εἰς ἀρχὴν ἀναφέρηται τὸν Πατέρα. Οὐκ ἄναρχα οὖν τῷ αἰτίῳ · δῆλον δὲ τὸ αἴτιον οὐ πάντως πρεσβύτερον τῶν ὧν ἐστιν αἴτιον · οὐδὲ γὰρ τοῦ φωτὸς ἥλιος. Καὶ ἄναρχά πως τῷ χρόνῳ, κἂν σὺ μορμολύττῃ τοὺς ἁπλουστέρους · οὐ γὰρ ὑπὸ χρόνον τὰ ἐξ ὧν ὁ χρόνος[a].

C **4.** Πῶς οὖν οὐκ ἐμπαθὴς ἡ γέννησις ; Ὅτι ἀσώματος. Εἰ γὰρ ἡ ἐνσώματος ἐμπαθής, ἀπαθὴς ἡ ἀσώματος. Ἐγὼ δέ σε ἀντερήσομαι · πῶς Θεός, εἰ κτίσμα ; Οὐ γὰρ Θεὸς τὸ κτιζόμενον · ἵνα μὴ λέγω, ὅτι κἀνταῦθα πάθος, ἂν σωματικῶς

3, 9 ἐκφυγεῖν : ἐκφύτειν A ‖ 11 παρεκτεινόμενον : συμπαρεκτεινόμενον S ‖ 12 λαμβάνοιμεν : -νομεν C ‖ μηδ' P ‖ 15 ἐκεῖνο : ἐκεῖνον AWVT Maur. ‖ 16 ἀΐδιον δὲ ADP ‖ οὐ s.l. P ‖ 18 ἐστιν om. QBWV ‖ 19 Καὶ : Κἂν A ‖ 20 μορμολύττης P

---

3. a. Cf. Hébr. 1, 2.

---

1. Lorsqu'il s'agit de Dieu, le langage humain ne serait adéquat que s'il pouvait renoncer à l'« espacement » (διάστημα) inhérent à toute créature — et qui l'étire et la limite dans l'espace et le temps — pour y substituer cet « espacement » de l'éternel, qui n'est pas autre chose que la parfaite coïncidence en Dieu de son principe et de sa fin. Sur l'importance prise par le *diastème* chez Grégoire de Nysse, voir : Hans von Balthasar, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1942, p. 1-80 ; M. Aubineau dans *SC* 119, p. 103. 205. 441.

2. Selon Eunome, le Père, étant principe du Fils, lui était antérieur. Le verbe μορμολύττω dérive de Μορμώ, croquemitaine femelle

depuis quand l'Esprit procède-t-il ? Depuis que le Fils ne procède pas, mais a été engendré en dehors du temps et d'une manière inexprimable; (disons-le) sans pouvoir éviter l'image du temps, quand nous voulons expliquer ce qui est au-dessus du temps. Car les mots « quand », « avant cela », « après cela » et « depuis le commencement » ne sont pas en dehors du temps, si grande que soit la violence que nous leur faisons; il faudrait que nous prenions l'intervalle *(diastèma)* qui s'étend aux choses éternelles, l'éternité, elle qui n'est pas divisée et mesurée par un mouvement, pas même par la révolution du soleil, comme le temps[1].

Alors, comment ne sont-ils pas sans principe avec le Père, s'ils sont éternels avec lui ? En effet, ce qui est sans principe est éternel; mais ce qui est éternel n'est pas, pour autant, sans principe tant que cela se rapporte au Père qui est le principe. Ils ne sont donc pas sans principe du point de vue de la cause; mais la cause, évidemment, n'est pas antérieure à ceux dont elle est cause, pas plus que le soleil n'est antérieur à sa lumière. Et ils sont sans principe, peut-on dire, du point de vue du temps, malgré ton épouvantail pour effrayer les simples[2]; car ils ne sont pas soumis au temps ceux de qui vient le temps[a].

4. Alors, comment la génération (du Fils) n'est-elle pas accompagnée de passion[3] ? Parce qu'elle est incorporelle. En effet, si la génération corporelle est accompagnée de passion, il n'en est pas de même pour la génération incorporelle. Et moi, je vais t'interroger à mon tour : comment (le Fils) est-il Dieu, s'il est une créature[4] ? Car le créé n'est pas Dieu. Et je n'ai pas à ajouter que, si l'on prend les choses d'une manière corporelle, là aussi

qui servait à épouvanter les enfants (cf. Théocrite, *Idylle* XV, v. 40).

3. Voir ci-dessus, § 2, p. 181, note 3.

4. Tous les Ariens n'allaient pas jusqu'à cette affirmation extrême ; mais Eunome et ses disciples la formulaient sans hésiter.

λαμβάνηται, οἷον χρόνος, ἔφεσις, ἀνατύπωσις, φροντίς, ἐλπίς, λύπη, κίνδυνος, ἀποτυχία, διόρθωσις · ἃ πάντα καὶ πλείω τούτων περὶ τὴν κτίσιν, ὡς πᾶσιν εὔδηλον. Θαυμάζω δέ, ὅτι μὴ καὶ τοῦτο τολμᾷς συνδυασμούς τινας ἐννοεῖν καὶ χρόνους κυήσεως καὶ κινδύνους ἀμβλώσεως, ὡς οὐδὲ γεννᾶν ἐγχωροῦν, εἰ μὴ οὕτω γεγέννηκεν · ἢ πάλιν πτηνῶν τινας καὶ χερσαίων καὶ ἐνύδρων γεννήσεις ἀπαριθμούμενος, τούτων τινὶ τῶν γεννήσεων ὑπάγειν τὴν θείαν καὶ ἀνεκλάλη-
D τον, ἢ καὶ τὸν Υἱὸν ἀναιρεῖν ἐκ τῆς καινῆς σου ὑποθέσεως. Καὶ οὐδ' ἐκεῖνο δύνασαι συνιδεῖν, ὅτι ᾧ διάφορος ἡ κατὰ
80 A σάρκα γέννησις — ποῦ γὰρ ἐν τοῖς σοῖς ἔγνως θεοτόκον Παρθένον ; —, τούτῳ καὶ ἡ πνευματικὴ γέννησις ἐξαλλάττουσα · μᾶλλον δέ, ᾧ τὸ εἶναι μὴ ταὐτόν, τούτῳ καὶ τὸ γεννᾶν διάφορον.

5. Τίς οὖν ἐστι Πατὴρ οὐκ ἠργμένος ; Ὅστις οὐδὲ τοῦ εἶναι ἤρξατο · ᾧ δὲ τὸ εἶναι ἤρξατο, τούτῳ καὶ τὸ εἶναι Πατρί. Οὔκουν Πατὴρ ὕστερον, οὐ γὰρ ἤρξατο · καὶ Πατὴρ κυρίως, ὅτι μὴ καὶ Υἱός · ὥσπερ καὶ Υἱὸς κυρίως, ὅτι μὴ καὶ Πατήρ. Τὰ γὰρ ἡμέτερα οὐ κυρίως, ὅτι καὶ ἄμφω · οὐ γὰρ τόδε μᾶλλον ἢ τόδε · καὶ ἐξ ἀμφοῖν ἡμεῖς, οὐχ ἑνός,
B ὥστε μερίζεσθαι, καὶ κατ' ὀλίγον ἄνθρωποι, καὶ ἴσως οὐδὲ ἄνθρωποι, καὶ οἷοι μὴ τεθελήμεθα, καὶ ἀφιέντες καὶ ἀφιέμενοι, ὡς μόνας τὰς σχέσεις λείπεσθαι ὀρφανὰς τῶν πραγμάτων. Ἀλλὰ τὸ « ἐγέννησε », φησίν, αὐτὸ καὶ τὸ « γεγέννηται », τί ἄλλο ἢ ἀρχὴν εἰσάγει γεννήσεως ; Τί οὖν, ἂν μηδὲ τοῦτο, λέγωμεν, ἀλλ' ἦν ἀπ' ἀρχῆς γεγεννη-

4, 5 χρόνος, ἔφεσις : ἔφεσις, χρόνος Maur. ‖ 7 κτίσιν : κτῆσιν A ‖ 8 δ' PC ‖ συνδυασμούς : συνδοιασμούς A ‖ ἐννοεῖν : ἐπινοεῖν DPC ‖ 13 ἢ : εἰ D ‖ καινῆς : κενῆς ADPC ‖ σου om. QBWVT ‖ 14 οὐδὲ QWVTS ‖ 16 τούτῳ : τοῦτο S

5, 1 τοῦ : τὸ DC ‖ 2 οὐκ post εἶναι[2] add. SDC ‖ 3 Πατρὶ : Πατὴρ A ‖ ὁ ante Πατὴρ[1] add. P ‖ 4 ὁ post μὴ καὶ add. QW ‖ ὁ post καὶ[2] add. A ‖ 7 οὐδ' PC ‖ 9-10 ὀρφανὰς τῶν πραγμάτων : ὀρφανῶν πραγμάτων Q ‖ 10 ἐγέννησεν PC ‖ τὸ om. AP

---

1. Le terme *Théotokos* se retrouve sous la plume de Grégoire dans la *Lettre* 101, 16 (voir *SC* 208, p. 43, note 4).

il y a des passions telles que temps, désir, formation, souci, espoir, peine, danger, échec, rétablissement, toutes choses, et plus encore, qui affectent la créature, comme tout le monde le constate. Et je m'étonne que ton audace n'aille pas jusqu'à imaginer des accouplements, des temps de gestation et des risques d'avortement, puisque (le Père) ne peut pas engendrer, s'il n'a pas engendré ainsi! Ou bien encore, énumérant des exemples de générations d'oiseaux et d'animaux terrestres ou aquatiques, tu vas peut-être soumettre à l'un de ces modes de génération la génération divine et ineffable, ou même supprimer le Fils, en vertu de la nouvelle hypothèse que tu fais! Et tu ne peux même pas voir tout à la fois que celui dont la génération selon la chair est d'un ordre à part — car où as-tu connu chez les tiens la Vierge Mère de Dieu[1] ? —, celui-là aussi a une génération spirituelle incomparable. En d'autres termes, celui dont l'être n'est pas le même que le nôtre engendre aussi différemment.

5. Quel est donc ce Père qui n'a pas commencé d'être Père ? C'est celui qui n'a pas non plus commencé d'exister : celui qui a commencé d'exister a commencé aussi d'être père. Il n'a donc pas été Père plus tard, car il n'a pas eu de commencement. Et il est Père au sens propre, parce qu'il n'est pas aussi le Fils; de même le Fils l'est au sens propre, parce qu'il n'est pas aussi le Père. En ce qui nous concerne, ces mots ne se disent pas au sens propre, parce que nous sommes à la fois père et fils : nous ne sommes, en effet, pas plus l'un que l'autre. Et nous venons de deux êtres, non d'un seul, d'où une division en nous; de plus, nous ne devenons des hommes que peu à peu, et peut-être même pas des hommes, mais des êtres tels qu'on ne nous voudrait pas[2]; nous quittons nos parents et ils nous

2. Élie de Crète a bien vu qu'il y a ici une allusion aux avortons et aux monstres. La forme τεθελήμεθα est l'unique exemple du parfait passif pour le verbe θέλω.

μένος, ἵνα σου ῥᾳδίως φύγωμεν τὰς περιέργους ἐνστάσεις καὶ φιλοχρόνους; Ἆρα γραφὴν ἀποίσεις καθ' ἡμῶν, ὡς παραχαραττόντων τι τῆς Γραφῆς καὶ τῆς ἀληθείας; Ἢ πᾶσιν εὔδηλον, ὅτι πολλὰ τῶν χρονικῶς λεγομένων ἐνηλλαγμένως τοῖς χρόνοις προφέρεται, καὶ μάλιστα παρὰ τῇ συνηθείᾳ τῆς θείας Γραφῆς, οὐχ ὅσα τοῦ παρεληλυθότος χρόνου μόνον ἐστίν, ἢ τοῦ παρόντος, ἀλλὰ καὶ ὅσα τοῦ μέλλοντος; ὡς τό· «Ἵνα τί ἐφρύαξαν ἔθνη[a];» Οὔπω γὰρ ἐφρυάξαντο·
C καί· «Ἐν ποταμῷ διελεύσονται ποδί[b]», ὅπερ ἐστί, διαβεβήκασι. Καὶ μακρὸν ἂν εἴη πάσας ἀπαριθμεῖν τὰς τοιαύτας φωνάς, αἳ τοῖς φιλοπόνοις τετήρηνται.

6. Τοῦτο μὲν δὴ τοιοῦτον. Οἷον δὲ αὐτῶν κἀκεῖνο, ὡς λίαν δύσερι καὶ ἀναίσχυντον; Βουληθείς, φασί, γεγέννηκε τὸν Υἱόν, ἢ μὴ βουλόμενος. Εἶτα δεσμοῦσιν, ὡς οἴονται, ἀμφοτέρωθεν ἅμμασιν, οὐκ ἰσχυροῖς, ἀλλὰ καὶ λίαν σαθροῖς. Εἰ μὲν γὰρ οὐ θέλων, φασί, τετυράννηται. Καὶ τίς ὁ τυραννήσας; Καὶ πῶς ὁ τυραννηθεὶς Θεός; Εἰ δὲ θέλων, θελήσεως υἱὸς ὁ Υἱός· πῶς οὖν ἐκ τοῦ Πατρός; Καὶ
81 A καινήν τινα μητέρα τὴν θέλησιν ἀντὶ τοῦ Πατρὸς ἀναπλάττουσιν. Ἓν μὲν οὖν τοῦτο χαρίεν αὐτῶν, ἂν τοῦτο λέγωσιν, ὅτι τοῦ πάθους ἀποστάντες ἐπὶ τὴν βούλησιν καταφεύγουσιν·

5, 14 φιλοχρονίους P ‖ 16 πολλὰ : πολλάκις C ‖ ἐνηλλαγμένως : ἐνηλαγμένοις A ‖ 17 προσφέρεται S[ac] ‖ μάλλιστα P ‖ 18 θείας om. QWVTS ‖ 22 διαβεβήκασι VTP ‖ τοῦ ἁγίου Πνεύματος post ἀπαριθμεῖν add. A

6, 1 τοιοῦτο P ‖ δ' DP ‖ 2 φασί : φησί ADPC ‖ γεγέννηκεν A ‖ 3 δεσμοῦσιν : δεσμεύουσι A ‖ ὡς οἴονται : ὡς οἰόντε SP ‖ 5 φασί : φησί PC

5. a. Ps. 2, 1. b. Ps. 65, 6.

1. Φιλόχρονος : Grégoire n'est jamais embarrassé pour trouver des mots pittoresques.

2. Dans la conjugaison hébraïque, il n'y a pas de formes verbales spéciales pour désigner le passé et le futur ; seuls sont exprimés l'achèvement ou l'inachèvement de l'action. De là des difficultés de

quittent, si bien qu'il ne reste que des relations sans réalité. Mais, dit-il, les mots mêmes « il a engendré » et « il a été engendré » n'impliquent-ils pas un commencement pour la génération ? Que dire, sinon : mais il était engendré depuis le commencement; ce qui nous permet d'échapper facilement à tes objections indiscrètes et attachées au temps[1]. Vas-tu porter une accusation contre nous en disant que nous falsifions quelque peu l'Écriture et la vérité ? N'est-ce pas un fait bien connu de tout le monde que beaucoup d'événements, exprimés avec mention du temps, sont présentés à des temps différents — surtout dans l'usage de la divine Écriture —, non seulement pour ce qui est du passé ou du présent, mais encore pour ce qui est de l'avenir ? Ainsi le texte : « Pourquoi les nations ont-elles frémi[a] ? »; elles n'avaient pas encore frémi; et : « Ils passeront à pied dans le fleuve[b] », c'est-à-dire : ils ont passé. Et il serait trop long de compter toutes les expressions de ce genre que les gens studieux ont observées[2].

6. Voilà donc pour ce point. Mais quelle est leur autre objection si fortement provocante et effrontée ? Est-ce en le voulant, disent-ils, que le Père a engendré le Fils, ou en ne le voulant pas ? Après quoi, ils nous tiennent liés, pensent-ils, des deux côtés — mais par des liens qui ne sont pas solides et qui sont même tout fusés. En effet, disent-ils, s'il a engendré en ne le voulant pas, il a été contraint; et qui a pu le contraindre ? et comment celui qui a été contraint est-il Dieu ? Au contraire, s'il a engendré en le voulant, le Fils est fils de la volonté; alors, comment est-il le Fils du Père ? Et voilà leur nouvelle invention : la volonté, mère du Fils, à la place du Père! Il y a pourtant une chose qui nous plaît quand ils parlent de la sorte, c'est qu'ils écartent l'idée d'une passion[3] en recourant

traduction, auxquelles les *Septante* n'ont pas toujours donné une solution satisfaisante.

3. Voir-ci-dessus § 2, p. 181, note 3.

οὐ γὰρ πάθος ἡ βούλησις. Δεύτερον δὲ ἴδωμεν τὸ ἰσχυρὸν αὐτῶν, ὅ τι λέγουσιν. Ἄριστον δὲ αὐτοῖς συμπλακῆναι πρότερον ἐγγυτέρω. Σὺ δὲ αὐτὸς ὁ λέγων εὐχερῶς ὅ τι ἂν θέλῃς, ἐκ θέλοντος ὑπέστης τοῦ σοῦ πατρός, ἢ μὴ θέλοντος ; Εἰ μὲν γὰρ ἐξ οὐ θέλοντος, τετυράννηται. Τῆς βίας · καὶ τίς ὁ τυραννήσας αὐτόν ; Οὐ γὰρ δὴ τὴν φύσιν ἐρεῖς · ἐκείνη γὰρ ἔχει καὶ τὸ σωφρονεῖν. Εἰ δὲ θέλοντος, ἀπόλωλέ σοι δι' ὀλίγας συλλαβὰς ὁ πατήρ · θελήματος γὰρ υἱός, ἀλλ' οὐ πατρὸς ἀναπέφηνας. Ἀλλ' ἐπὶ τὸν Θεὸν μέτειμι καὶ τὰ κτίσματα, καὶ τὸ σὸν ἐρώτημα προσάγω τῇ σῇ σοφίᾳ.
B Θέλων ὑπέστησεν ὁ Θεὸς τὰ πάντα ἢ βιασθείς ; Εἰ μὲν βιασθείς, κἀνταῦθα ἡ τυραννὶς καὶ ὁ τυραννήσας. Εἰ δὲ βουλόμενος, ἐστέρηται τοῦ Θεοῦ καὶ τὰ κτίσματα, καὶ σὺ πρὸ τῶν ἄλλων, ὁ τοιούτους ἀνευρίσκων λογισμοὺς καὶ τοιαῦτα σοφιζόμενος. Θελήσει γὰρ μέση τοῦ κτίστου διατειχίζεται. Ἀλλ' ἕτερον ἐστίν, οἶμαι, θέλων καὶ θέλησις, γεννῶν καὶ γέννησις, λέγων καὶ λόγος, εἰ μὴ μεθύομεν · τὰ μὲν ὁ κινούμενος, τὰ δὲ οἷον ἡ κίνησις. Οὔκουν θελήσεως τὸ θεληθέν — οὐδὲ γὰρ ἕπεται πάντως · — οὐδὲ τὸ γεννηθὲν γεννήσεως, οὐδὲ τὸ ἀκουσθὲν ἐκφωνήσεως, ἀλλὰ τοῦ θέλοντος, καὶ τοῦ γεννήσαντος, καὶ τοῦ λέγοντος. Τὰ τοῦ Θεοῦ δὲ καὶ ὑπὲρ ταῦτα πάντα, ᾧ γέννησίς ἐστιν ἴσως ἡ τοῦ γεννᾶν θέλησις, ἀλλ' οὐδὲν μέσον, εἴ γε καὶ τοῦτο
C δεξόμεθα ὅλως, ἀλλὰ μὴ καὶ θελήσεως κρείττων ἡ γέννησις.

6, 13 Σὺ δὲ : Καὶ σὺ δ' DP Καὶ σὺ SC || ἂν : ἐὰν APC || 14 θέλῃς : ἐθέλῃς WTDPC || 14 ἢ μὴ θε] — Ἀλλ' οὐκ ἐνδέχεται (**9**, 25) deficit Q, duobus foliis deperditis. || 18 θελήματος : θελήσεως WSC Maur. || 20 προσαγάγω A || 21 ὑπέστησεν ὁ Θεὸς : ὑπέστησε Θεὸς DPC ὑπέστησε ABVT || 22 τις post καὶ add. AD || 23 μὲν post σὺ add. QBWVT Maur. || 25 θελήσει : θέλησις AS^{ac}DC || γὰρ om. C || μέσῃ : μέση DC || 26 ἐστίν(ἐστι ὡς A), οἶμαι, θέλων : οἶμαι, θέλων ἐστὶ QBWVT || 27 μεθύωμεν DC || οὖν post μὲν add. P || 28 δ' P || Οὐκοῦν B || 31 γεννήσαντος : γεννῶντος WVTSP Maur. || 32 πάντα ταῦτα AWC || ἐστιν om. P || 33 ἀλλ' οὐδὲν : ἀλλ' οὐδὲ οὐδὲν A || 34 δεξόμεθα : δεξώμεθα ABDC Maur. || μὴ : μὴν A

à la volonté, car la volonté n'est pas une passion. En second lieu, voyons la solidité de ce qu'ils affirment; le mieux est d'abord de les serrer de plus près. Eh bien, toi-même qui débites avec aisance tout ce que tu veux, est-ce en le voulant ou en ne le voulant pas que ton père t'a engendré ? S'il ne le voulait pas, il a été contraint. Quelle violence! Et qui l'a contraint ? Tu ne diras évidemment pas que c'est la nature, car elle admet aussi la continence. S'il t'a engendré en le voulant, voilà ton père qui disparaît par ces quelques syllabes, car tu apparais comme fils de la volonté et non de ton père! Mais j'en viens à Dieu et aux créatures, et je soumets ta question à ta sagesse : est-ce en le voulant que Dieu a créé toutes choses, ou a-t-il subi une violence ? S'il a subi une violence, là encore on a la contrainte et celui qui a contraint; et s'il a créé en le voulant, voilà que sont privés de leur Dieu et les créatures et toi avant les autres, toi qui inventes de tels raisonnements et qui fais de tels sophismes, car la volonté se met en travers et sépare du créateur. Mais celui qui veut est, à mon sens, autre que la volonté, celui qui engendre est autre que la génération, celui qui parle est autre que la parole — si du moins nous ne sommes pas ivres —; d'un côté on a celui qui se meut, de l'autre on a, pour ainsi dire, le mouvement. Ainsi donc, ce qui est voulu n'appartient pas à la volonté — et, de fait, ce qui est voulu ne vient absolument pas d'elle[1] —, ce qui est engendré n'appartient pas à la génération, et ce qui est entendu n'appartient pas à la phonation; mais cela appartient à celui qui veut, à celui qui engendre et à celui qui parle. Cependant en Dieu, et au-dessus de tout cela, la génération est peut-être la volonté d'engendrer; du moins n'y a-t-il aucun intermédiaire si nous admettons totalement cette idée et si la génération n'est pas supérieure à la volonté.

1. Grégoire va dire, en effet, que ce qui est voulu est le propre du sujet qui veut.

7. Βούλει τι προσπαίξω καὶ τὸν Πατέρα ; Παρὰ σοῦ γὰρ ἔχω τὰ τοιαῦτα τολμᾶν. Θέλων Θεὸς ὁ Πατήρ, ἢ μὴ θέλων ; Καὶ ὅπως ἀποφεύξῃ τὸ σὸν περιδέξιον · εἰ μὲν δὴ θέλων, πότε τοῦ θέλειν ἠργμένος ; Οὐ γὰρ πρὶν εἶναι · οὐδὲ γὰρ ἦν τι πρότερον. Ἢ τὸ μὲν αὐτοῦ θελῆσαν, τὸ δὲ θεληθέν ; Μεριστὸς οὖν. Πῶς δὲ οὐ θελήσεως καὶ οὗτος,
D κατὰ σέ, πρόβλημα ; Εἰ δὲ οὐ θέλων, τί τὸ βιασάμενον εἰς τὸ εἶναι ; Καὶ πῶς Θεός, εἰ βεβίασται, καὶ ταῦτα οὐκ ἄλλο τι ἢ αὐτὸ τὸ εἶναι Θεός ; Πῶς οὖν γεγέννηται ; Πῶς ἔκτισται, εἴπερ ἔκτισται κατὰ σέ ; Καὶ γὰρ καὶ τοῦτο τῆς αὐτῆς
84 A ἀπορίας. Τάχα ἂν εἴποις ὅτι βουλήσει καὶ λόγῳ. Ἀλλ' οὔπω λέγεις τὸ πᾶν. Πῶς γὰρ ἔργου δύναμιν ἔσχεν ἡ βούλησις καὶ ὁ λόγος ; Ἔτι λείπεται λέγειν. Οὐ γὰρ οὕτως ἄνθρωπος.

8. Πῶς οὖν γεγέννηται ; Οὐκ ἂν ἦν μεγάλη ἡ γέννησις, εἰ σοὶ κατελαμβάνετο, ὃς οὐδὲ τὴν ἰδίαν ἐπίστῃ γέννησιν, ἢ μικρόν τι ταύτης κατείληφας, καὶ ὅσον αἰσχύνῃ λέγειν · ἔπειτα οἴει τὸ πᾶν γινώσκειν ; Πολλὰ ἂν κάμοις πρότερον, ἢ εὕροις λόγους συμπήξεως, μορφώσεως, φανερώσεως, ψυχῆς πρὸς σῶμα δεσμόν, νοῦ πρὸς ψυχήν, λόγου πρὸς νοῦν, κίνησιν, αὔξησιν, τροφῆς ἐξομοίωσιν, αἴσθησιν, μνήμην,
B ἀνάμνησιν, τἄλλα ἐξ ὧν συνέστηκας · καὶ τίνα μὲν τοῦ συναμφοτέρου ψυχῆς καὶ σώματος, τίνα δὲ τὰ μεμερισμένα, τίνα δὲ ἃ παρ' ἀλλήλων λαμβάνουσιν · ὧν γὰρ ὕστερον ἡ τελείωσις, τούτων οἱ λόγοι μετὰ τῆς γεννήσεως. Εἰπὲ τίνες ·

7, 2 ἔχω τὰ τοιαῦτα : ἔχω τὸ τὰ τοιαῦτα AD ἔχω τὸ τοιαῦτα C ‖ 6 οὖν : δ' οὖν D ‖ δ' οὐ PC ‖ οὐ om. B ‖ οὗτος : οὕτως C ‖ 7 δ' οὐ P ‖ 9 φησί post οὖν add. SDC Maur. ‖ 11 ὅτι om. BWVS^{ac}

8, 2 ἐπίστῃ : ἐπίστασαι A ‖ 3 ταύτης om. S ‖ 4 οἴει : οἴῃ A ‖ 4 τὸ πᾶν om. S^{ac} ‖ 5 ἢ : εἰ P ‖ 7 τροφῆς : μορφῆς P ‖ 9 τὰ om. AWVTS ‖ 9-10 τὰ μεμερισμένα, τίνα δὲ om. C

1. Sens nouveau pour le mot *πρόβλημα* ; mais les exemples patristiques de ce sens sont nombreux.

7. Veux-tu que je fasse aussi quelques plaisanteries sur le Père ? Car je tiens de toi une telle audace. Le Père est-il Dieu en le voulant ou en ne le voulant pas ? Tâche d'échapper à ton habileté d'ambidextre! S'il est Dieu en le voulant, quand a-t-il commencé de le vouloir ? Ce n'est pas avant d'exister, car avant cela il n'était rien. Y a-t-il en lui celui qui veut et ce qui est voulu ? Alors, il est divisible; et comment n'est-il pas, lui aussi, d'après toi, un produit[1] de la volonté ? S'il est Dieu en ne le voulant pas, qui l'a forcé à être Dieu ? Et comment est-il Dieu, si on l'y a forcé, et forcé non pas à autre chose, mais précisément à être Dieu ? Comment, dit-il, le Fils a-t-il été engendré ? Comment a-t-il été créé, s'il est vrai qu'il a été créé, d'après toi ? Il y a là, en effet, la même difficulté. Tu pourrais dire peut-être que c'est par la volonté et la parole; mais tu ne dis pas encore tout : comment, en effet, la volonté et la parole ont-elles eu une puissance d'action ? Cela reste encore à dire; car, pour l'homme, il n'en est pas ainsi.

8. Comment le Fils a-t-il donc été engendré ? Sa génération ne serait pas une grande chose si elle était compréhensible pour toi, qui ne connais même pas la tienne, ou qui n'en comprends qu'une petite partie et dans une mesure que tu as honte de dire; et ensuite, tu crois la connaître entièrement ? Tu te fatiguerais beaucoup avant de découvrir les moyens d'expliquer comment tu as été assemblé, formé, mis au jour, comment l'âme est liée au corps, l'intelligence à l'âme, la raison à l'intelligence, comment se font le mouvement, la croissance, l'assimilation de la nourriture, la sensation, le souvenir, la réminiscence et les autres activités qui te constituent, comment certaines sont le fait de l'ensemble, âme et corps, alors que d'autres s'exercent séparément et que d'autres se prêtent un mutuel concours; car les choses qui reçoivent plus tard leur achèvement ont leurs principes avec la génération. Dis quels sont ces principes. Et même alors garde-toi d'expli-

καὶ μηδὲ τότε φιλοσοφήσῃς Θεοῦ γέννησιν · οὐ γὰρ ἀσφαλές. Εἰ μὲν γὰρ τὴν σὴν γινώσκεις, οὐ πάντως καὶ τὴν τοῦ Θεοῦ · εἰ δὲ μηδὲ τὴν σήν, πῶς τὴν τοῦ Θεοῦ ; Ὅσῳ γὰρ Θεὸς ἀνθρώπου δυστεκμαρτότερος, τοσούτῳ καὶ τῆς σῆς γεννήσεως ἀληπτοτέρα ἡ ἄνω γέννησις. Εἰ δὲ ὅτι μή σοι κατείληπται, διὰ τοῦτο οὐδὲ γεγέννηται, ὥρα σοι πολλὰ διαγράφειν τῶν ὄντων, ἃ μὴ κατείληφας, καὶ πρό γε πάντων τὸν Θεὸν αὐτόν · οὐδὲ γὰρ ὅ τί ποτέ ἐστιν εἰπεῖν ἔχεις, καὶ εἰ λίαν τολμηρὸς εἶ, καὶ τὰ περιττὰ μεγαλόψυχος.
C Κατάβαλέ σου τὰς ῥεύσεις, καὶ τὰς διαιρέσεις, καὶ τὰς τομάς, καὶ τὸ ὡς περὶ σώματος διανοεῖσθαι τῆς ἀσωμάτου φύσεως · καὶ τάχα ἂν ἄξιόν τι διανοηθείης περὶ Θεοῦ γεννήσεως. Πῶς γεγέννηται ; Πάλιν γὰρ τὸ αὐτὸ φθέγξομαι δυσχεραίνων · Θεοῦ γέννησις σιωπῇ τιμάσθω. Μέγα σοι τὸ μαθεῖν, ὅτι γεγέννηται. Τὸ δὲ πῶς, οὐδὲ ἀγγέλοις ἐννοεῖν, μὴ ὅτι γέ σοι νοεῖν συγχωρήσωμεν. Βούλει παραστήσω τὸ πῶς ; Ὡς οἶδεν ὁ γεννήσας Πατήρ, καὶ ὁ γεννηθεὶς Υἱός[a]. Τὸ δὲ ὑπὲρ ταῦτα νέφει κρύπτεται[b], τὴν σὴν διαφεῦγον ἀμβλυωπίαν.

D **9.** Ὄντα οὖν γεγέννηκεν, ἢ οὐκ ὄντα ; Τῶν ληρημάτων · περὶ ἐμὲ καὶ σὲ ταῦτα, οἳ τὸ μέν τι ἦμεν, ὥσπερ « ἐν τῇ ὀσφύϊ τοῦ Ἀβραάμ[a] » ὁ Λευΐ, τὸ δὲ γεγόναμεν · ὥστε ἐξ

8, 12 φιλοσοφήσεις B ‖ 14 μηδὲ : μὴ S^ac ‖ 16 δ' ὅτι PC ‖ 17-18 διαγράφειν πολλὰ A ‖ 18 πάντων : ἁπάντων APC ‖ 19 οὐδὲ : οὐ SDC Maur. ‖ 20 εἰ καὶ S^acD ‖ 21 καὶ τὰς διαιρέσεις om. P suppl. in mg. ‖ 23 περὶ post διανοηθείης om. QBWVTS^pc ‖ 27 ἐννοεῖν om. C Maur. ‖ νοεῖν : ἐννοεῖν DC Maur. ‖ συγχωρήσομεν VTP^pc ‖ σοι post βούλει add. A ‖ 28 σοι post παραστήσω add. W ‖ 29 τὸ δ' PC ‖ 30 διαφεῦγον : διαφεῦγων A ἀποφεῦγον W
9, 1 Ὦ post ὄντα add. AP ‖ 3 Λεϋεὶ B

8. a. Matth. 11, 27. Lc 10, 22. b. Cf. Ex. 14, 20. Matth. 17, 5, et parallèles.
9. a. Hébr. 7, 10.

1. Cf. *Discours* 27, 6 et la note 1 ; *Discours* 29, 2.

quer la génération de Dieu : c'est dangereux. En effet, si tu connais ta propre génération, tu ne connais nullement celle de Dieu; et si tu ne connais même pas la tienne, comment connais-tu celle de Dieu ? Autant Dieu est plus difficile à deviner que l'homme, autant la génération d'en haut est plus incompréhensible que la tienne. Et si, parce que tu n'as pas compris, tu dis pour cette raison qu'il n'a pas été engendré, le moment est venu pour toi de supprimer quantité d'êtres que tu n'a pas compris et, avant tout, Dieu lui-même; car tu ne peux pas dire ce qu'il est, malgré toute ton audace et ta présomption dans tes vaines recherches. Rejette donc tes écoulements, tes divisions et tes coupures[1] et ton habitude d'imaginer la nature incorporelle comme un corps, et tu pourras peut-être imaginer quelque chose de digne de la génération de Dieu. Comment a-t-il été engendré ? Encore une fois je m'écrierai avec indignation : que la génération de Dieu soit honorée en silence[2]! C'est une grande chose pour toi de savoir qu'il a été engendré. Le comment, reconnaissons que les anges ne le conçoivent pas, et toi encore moins. Veux-tu que je t'explique le comment ? C'est comme le savent le Père qui a engendré et le Fils qui a été engendré[a]; ce qui est au-dessus de cela est caché par une nuée[3b] et se dérobe à tes faibles regards.

9. Alors, le Père a engendré quelqu'un qui existait ou quelqu'un qui n'existait pas. Quels radotages! C'est à propos de toi et de moi qu'on parle ainsi, nous qui existions, en un certain sens, comme Lévi « dans les reins d'Abraham[4a] » et qui sommes engendrés en partie. Aussi,

2. Grégoire a développé la même idée en termes différents dans le *Discours* 20, 11 : *PG* 35, 1077 C.
3. Souvenir de la nuée qui, dans l'Ancien Testament, atteste la présence de Dieu ; et souvenir aussi de la nuée de la Transfiguration.
4. Mêmes considérations, avec citation du même texte, dans le discours 20, 9 : *PG* 35, 1076 C 14-16.

85 A ὄντων τρόπον τινὰ τὸ ἡμέτερον, καὶ οὐκ ὄντων · ἐναντίως
περὶ τὴν ἀρχέγονον ὕλην ὑποστᾶσαν σαφῶς ἐξ οὐκ ὄντων,
κἂν τινες ἀγένητον ἀναπλάττωσιν. Ἐνταῦθα δὲ σύνδρομον
τῷ εἶναι τὸ γεγεννῆσθαι, καὶ « ἀπ' ἀρχῆς[b] » · ὥστε ποῦ
θήσεις τὸ ἀμφίκρημνον τοῦτο ἐρώτημα ; Τί γὰρ τοῦ ἀπ' ἀρχῆς
πρεσβύτερον, ἵν' ἐκεῖ θῶμεν τὸ εἶναί ποτε τοῦ Υἱοῦ, ἢ
μὴ εἶναι ; Ἀμφοτέρως γὰρ τὸ ἀπ' ἀρχῆς λυθήσεται. Εἰ μή
σοι καὶ ὁ Πατήρ, πάλιν ἐρωτώντων ἡμῶν, ἐξ ὄντων, ἢ
ἐξ οὐκ ὄντων, κινδυνεύσειεν ἢ δὶς εἶναι, ὁ μὲν προών, ὁ
δὲ ὤν, ἢ ταὐτὸν τῷ Υἱῷ παθεῖν, ἐξ οὐκ ὄντων εἶναι, διὰ
τὰ σὰ τῶν ἐρωτημάτων παίγνια, καὶ τὰς ἐκ ψάμμων
οἰκοδομάς, αἳ μηδὲ αὔραις ἵστανται. Ἐγὼ μὲν οὖν οὐδέτερον
τούτων δέχομαι, καὶ τὴν ἐρώτησίν φημι τὸ ἄτοπον ἔχειν,
B οὐχὶ τὸ ἄπορον τὴν ἀπάντησιν. Εἰ δέ σοι φαίνεται ἀναγκαῖον
εἶναι τὸ ἕτερον ἀληθεύειν ἐπὶ παντός, κατὰ τὰς σὰς διαλεκτικὰς ὑπολήψεις, δέξαι μού τι μικρὸν ἐρώτημα. Ὁ
χρόνος ἐν χρόνῳ, ἢ οὐκ ἐν χρόνῳ ; Εἰ μὲν οὖν ἐν χρόνῳ,
τίνι τούτῳ ; Καὶ τί παρὰ τοῦτον ὄντι ; Καὶ πῶς περιέχοντι ;
Εἰ δὲ οὐκ ἐν χρόνῳ, τίς ἡ περιττὴ σοφία χρόνον εἰσάγειν
ἄχρονον ; Τοῦ δέ · « Νῦν ἐγὼ ψεύδομαι », δὸς τὸ ἕτερον,
ἢ ἀληθεύεσθαι μόνον, ἢ ψεύδεσθαι · οὐ γὰρ ἀμφότερα
δώσομεν, ἀλλ' οὐκ ἐνδέχεται · ἢ γὰρ ψευδόμενος ἀληθεύσει,
ἢ ἀληθεύων ψεύσεται · πᾶσα ἀνάγκη. Τί οὖν θαυμαστόν ;
ὥσπερ ἐνταῦθα συμβαίνει τὰ ἐναντία, οὕτως ἐκεῖσε ἀμφότερα

9, 4 τρόπον : τόοπον Migne ‖ 6 ἀγενητὸν W ‖ ἀναπλάττουσιν S ‖ 7 τῷ : τὸ T ‖ 8 ἀπ' ἀρχῆς : ἀπαρχὴ A ‖ 9 τὸ post Υἱοῦ, ἢ add. Maur. ‖ 12 ἐξ om. SDPC ‖ 13 παθεῖν τῷ Υἱῷ SD ‖ 14 ἐκ ψάμμων : ἐξ ἄμμων B ‖ 15 οἰκοδομὰς : οἰκοδομίας BWVD ‖ μηδ' PC ‖ 22 Εἰ δὲ οὐκ : Εἰ δ' οὐ C ‖ 25 ἀληθεύσει : ἀληθεύει P^{ac}C

9. b. I Jn 1, 1.

1. Allusion à Platon et à Aristote.

d'une certaine façon, venons-nous d'êtres existants et du néant, à l'opposé de la matière primitive qui a évidemment commencé d'exister, bien que certains la représentent comme inengendrée[1]. Là[2], au contraire, le fait d'avoir été engendré concourt avec l'existence, et « depuis le commencement[b] ». Ainsi, où placeras-tu ton insidieuse question ? Qu'y a-t-il de plus ancien que « depuis le commencement », afin que nous placions là le temps où le Fils existait ou n'existait pas ? Dans les deux cas, ceci : « depuis le commencement » disparaîtra. Et peut-être au cas où nous te demanderions ensuite si le Père vient d'êtres existants ou du néant, nous risquerions d'avoir deux Pères, l'un préexistant et l'autre existant, ou encore il subirait le même sort que le Fils, il viendrait du néant par tes questions futiles et tes constructions de sable qui ne tiennent même pas contre de faibles vents. Quant à moi, je n'admets ni l'un ni l'autre, et j'affirme que la question est absurde et que la réponse ne présente pas de difficulté. Si tu crois, d'après tes principes de discussion que l'un des deux est nécessairement vrai en n'importe quel sujet, accepte de ma part une petite question : le temps est-il dans le temps, ou n'est-il pas dans le temps ? S'il est dans le temps, quel est ce temps ? Et pourquoi est-il distinct de l'autre ? Et comment le contient-il ? Et si le temps n'est pas dans le temps, quelle est cette surabondante sagesse de présenter un temps intemporel ? Et la formule : « Maintenant je mens », accorde l'un ou l'autre, ou qu'elle est vraie uniquement, ou qu'elle est fausse, car nous n'accorderons pas les deux à la fois. Eh bien, ce n'est pas possible. En effet, ou bien je mens, et elle exprimera la vérité; ou bien je dis la vérité, et elle exprimera un mensonge, c'est absolument nécessaire[3]. Dès lors, pourquoi s'étonner que dans un cas

2. En Dieu.
3. Ce sophisme est attribué à Chrysippe par Cicéron (*Académiques* II, 30).

ψεύδεσθαι, καὶ οὕτω σοι τὸ σοφὸν ἠλίθιον ἀναφανήσεται ;
Ἓν ἔτι μοι λῦσον τῶν αἰνιγμάτων · σεαυτῷ δὲ γεννωμένῳ
παρῆς ; πάρει δὲ νῦν ; ἢ οὐδέτερον ; Εἰ μὲν γὰρ καὶ
C παρῆς, καὶ πάρει, ὡς τίς, καὶ τίνι ; Καὶ πῶς ὁ εἷς ἄμφω
γεγόνατε ; Εἰ δὲ μηδέτερον τῶν εἰρημένων, πῶς σεαυτοῦ
χωρίζῃ ; Καὶ τίς ἡ αἰτία τῆς διαζεύξεως ; Ἀλλ' ἀπαίδευτον
τὸ περὶ τοῦ ἑνός, εἰ ἑαυτῷ πάρεστιν, ἢ μή, πολυπραγμονεῖν.
Ταῦτα γὰρ ἐπ' ἄλλων, οὐχ ἑαυτοῦ λέγεται. Ἀπαιδευτότερον,
εὖ ἴσθι, τὸ « ἀπ' ἀρχῆς[c] » γεγεννημένον, εἰ ἦν πρὸ τῆς
γεννήσεως, ἢ οὐκ ἦν, διευθύνεσθαι. Οὗτος γὰρ περὶ τῶν
χρόνῳ διαιρετῶν ὁ λόγος.

D **10.** Ἀλλ' οὐ ταὐτόν, φησί, τὸ ἀγέννητον καὶ τὸ γεννητόν.
Εἰ δὲ τοῦτο, οὐδὲ ὁ Υἱὸς τῷ Πατρὶ ταὐτόν. Ὅτι μὲν
φανερῶς ὁ λόγος οὗτος ἐκβάλλει τὸν Υἱὸν τῆς θεότητος,
ἢ τὸν Πατέρα, τί χρὴ καὶ λέγειν ; Εἰ γὰρ τὸ ἀγέννητον
οὐσία Θεοῦ, τὸ γεννητὸν οὐκ οὐσία · εἰ δὲ τοῦτο οὐκ ἐκεῖνο.
88 A Τίς ἀντερεῖ λόγος ; ἑλοῦ τοίνυν τῶν ἀσεβειῶν ὁποτέραν
βούλει, ὦ καινὲ θεολόγε, εἴπερ ἀσεβεῖν πάντως ἐσπούδακας.
Ἔπειτα πῶς οὐ ταὐτὸν λέγεις τὸ ἀγέννητον καὶ τὸ γεννητόν ;
Εἰ μὲν τὸ μὴ ἐκτισμένον καὶ ἐκτισμένον, κἀγὼ δέχομαι ·
οὐ γὰρ ταὐτὸν τῇ φύσει τὸ ἄναρχον καὶ τὸ κτιζόμενον. Εἰ
δὲ τὸ γεγεννηκὸς καὶ τὸ γεγεννημένον, οὐκ ὀρθῶς λέγεται.
Ταὐτὸν γὰρ εἶναι πᾶσα ἀνάγκη. Αὕτη γὰρ φύσις γεννήτορος
καὶ γεννήματος, ταὐτὸν εἶναι τῷ γεγεννηκότι κατὰ τὴν

9, 28 οὕτω σοι : οὕτως σοι V ‖ τὸ : τῷ A ‖ 29-30 παρῆς γεννωμένῳ D ‖ 30 παρῆς : πάρεις A ‖ ἢ : εἰ A ‖ γὰρ om. AS[ac] ‖ 31 παρῆς : πάρει A ‖ 32 Εἰ : ἢ A ‖ σεαυτοῦ : ἑαυτοῦ A ‖ 34 τὸ om. AP

10, 1 φησί : φησίν S φασί DP ‖ 2 οὐδ' CP ‖ 3 οὗτος ὁ λόγος S ‖ 4 καὶ post χρὴ om. B Maur. ‖ 7 καινὲ : κενὲ AQWSDC ‖ 9 γὰρ post μὲν add. A ‖ τὸ ante ἐκτισμένον add. A ‖ 11 οὐ ταὐτὸν λέγεις post γεγεννημένον add. Maur. ‖ λέγετε D ‖ 12 γεννήτορος καὶ om. QBWVT

---

9. c. I Jn 1, 1.

les contraires s'accordent, que dans l'autre les deux sont faux, et que ton sophisme fera figure de sottise ? Donne-moi encore la solution d'une énigme : étais-tu présent à toi-même quand tu étais engendré et es-tu présent à toi-même maintenant, ou bien ni l'un ni l'autre ? Si tu étais présent à toi-même et si tu l'es encore, à quel titre es-tu présent et à qui es-tu présent ? Et comment, de deux, êtes-vous devenus l'un que tu es ? Et si, dans ce que nous avons dit, aucune des deux choses n'est vraie, comment es-tu séparé de toi-même, et quelle est la cause de la désunion ? Mais (diras-tu) il est inepte de rechercher indiscrètement à propos d'un seul s'il est présent à lui-même, ou non ; c'est à propos des autres, et non de soi-même, que l'on dit cela. Il est plus inepte, sache-le bien, de mettre en question à propos de celui qui a été engendré « depuis le commencement[c] » s'il existait avant cette génération ou n'existait pas. C'est là une discussion qui concerne ceux qui sont soumis au morcellement du temps.

10. Mais, dit-il, l'inengendré n'est pas la même chose que l'engendré. S'il en est ainsi, le Fils n'est pas non plus la même chose que le Père. Ce raisonnement exclut ouvertement de la divinité le Fils ou le Père, est-il besoin de le dire ? En effet, si l'inengendré est la substance de Dieu, l'engendré n'est pas cette substance, et inversement. Quel raisonnement réfutera cela ? Choisis donc parmi les impiétés celle des deux que tu préfères, nouveau théologien, puisque tu mets tout ton zèle à être impie ! Et après cela, comment dis-tu que l'engendré et l'inengendré ne sont pas la même chose ? Si tu le dis de l'incréé et du créé, j'accepte ; car l'être sans principe et l'être créé n'ont pas la même nature. Mais si tu dis que celui qui a engendré et celui qui a été engendré ne sont pas la même chose, cette affirmation n'est pas correcte : car ce qui constitue la nature de celui qui engendre et de celui qui est engendré, c'est que celui qui est engendré est, au point de vue de la nature, la même chose que celui qui a engendré. Ou bien

φύσιν. Ἢ οὕτω πάλιν · πῶς λέγεις τὸ ἀγέννητον καὶ τὸ γεννητόν ; Εἰ μὲν τὴν ἀγεννησίαν αὐτὴν καὶ τὴν γέννησιν, οὐ ταὐτόν · εἰ δὲ οἷς ὑπάρχει ταῦτα, πῶς οὐ ταὐτόν ; Ἐπεὶ καὶ τὸ ἄσοφον καὶ τὸ σοφὸν ἀλλήλοις μὲν οὐ ταὐτά, περὶ B ταὐτὸν δέ, τὸν ἄνθρωπον. Καὶ οὐκ οὐσίας τέμνει, περὶ δὲ τὴν αὐτὴν οὐσίαν τέμνεται. Ἢ καὶ τὸ ἀθάνατον, καὶ τὸ ἄκακον, καὶ τὸ ἀναλλοίωτον οὐσία Θεοῦ ; Ἀλλ' εἰ τοῦτο, πολλαὶ οὐσίαι Θεοῦ, καὶ οὐ μία, ἢ σύνθετον ἐκ τούτων τὸ θεῖον. Οὐ γὰρ ἀσυνθέτως ταῦτα, εἴπερ οὐσίαι.

11. Ταῦτα μὲν οὔ φασι, κοινὰ γὰρ καὶ ἄλλων. Ὃ δὲ μόνου Θεοῦ καὶ ἴδιον, τοῦτο οὐσία. Οὐκ ἂν μὲν συγχωρήσαιεν εἶναι μόνου Θεοῦ τὸ ἀγέννητον οἱ καὶ τὴν ὕλην καὶ τὴν ἰδέαν συνεισάγοντες ὡς ἀγέννητα. Τὸ γὰρ Μανιχαίων C πορρωτέρω ῥίψωμεν σκότος. Πλὴν ἔστω μόνου Θεοῦ. Τί δὲ ὁ Ἀδάμ ; Οὐ μόνος πλάσμα Θεοῦ ; Καὶ πάνυ, φήσεις. Ἆρ' οὖν καὶ μόνος ἄνθρωπος ; Οὐδαμῶς. Τί δή ποτε ; Ὅτι μὴ ἀνθρωπότης ἡ πλάσις · καὶ γὰρ τὸ γεννηθὲν ἄνθρωπος. Οὕτως οὐδὲ τὸ ἀγέννητον μόνον Θεός, εἰ καὶ μόνου Πατρός. Ἀλλὰ δέξαι καὶ τὸ γεννητὸν εἶναι Θεόν · ἐκ Θεοῦ γάρ, εἰ καὶ λίαν εἶ φιλαγέννητος. Ἔπειτα πῶς οὐσίαν Θεοῦ λέγεις, οὐ τὴν τοῦ ὄντος θέσιν, ἀλλὰ τὴν τοῦ μὴ ὄντος ἀναίρεσιν ; Τὸ γὰρ μὴ ὑπάρχειν αὐτῷ γέννησιν ὁ

10, 14 τὸ γέννημα post φύσιν add. AD Maur. ‖ 15 γὰρ post μὲν add. T Maur. ‖ 19 αὐτὴν om. QW

11, 4 ἰδέαν : εἰδέαν A ‖ ἀγέννητα : ἀγέννητον S ‖ 5 ῥίψομεν P^{pc}C ‖ 5-6 Τί δ' BQWPC Τί δαὶ T ‖ 6 ἐν ἀνθρώποις post μόνος add. S^{ac} ‖ 8 καὶ post καὶ γὰρ add. AV ‖ 10 τοῦ post μόνου add. A ‖ 11 φιλογέννητος V ‖ 12 θέσιν : θέλησιν S^{ac} D ‖ 13 μὴ s.l. P om. C

1. C'est-à-dire aux anges, qui possèdent immortalité, impeccabilité et immutabilité.

2. Allusion à Platon.

3. Les Manichéens admettaient des ténèbres inengendrées (voir H.-C. Puech, *Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, coll. du Musée Guimet nº 56, Paris [1949], p. 74).

reprenons comme ceci : que veux-tu dire par les mots d'inengendré et d'engendré ? Si tu entends l'absence même de génération et la génération, ce n'est pas la même chose; mais si tu entends ceux auxquels ces termes s'appliquent, comment n'est-ce pas la même chose ? Ainsi l'absence de sagesse et la sagesse ne sont pas la même chose, mais elles concernent la même chose, l'homme, et elles ne divisent pas les substances, mais elles sont divisées à l'égard de la même substance. Ou bien encore l'immortalité, l'impeccabilité et l'immutabilité sont-elles la substance de Dieu ? S'il en est ainsi, il y a plusieurs substances de Dieu et non une seule; ou bien la divinité est un composé de ces choses, car elles ne sont pas sans former un composé, si elles sont des substances.

11. Cela, ils ne le disent pas, car il s'agit de choses communes aussi à d'autres[1], tandis que ce qui est propre à Dieu seul, c'est sa substance. Sans doute ceux qui présentent aussi comme inengendrées la matière et la forme[2] ne sauraient admettre que l'inengendré est le fait de Dieu seul; quant aux ténèbres des Manichéens[3], rejetons-les plus loin encore! Eh bien, admettons que l'inengendré soit le fait de Dieu seul; mais qu'en est-il d'Adam ? N'est-il pas façonné par Dieu[4] ? Tout à fait, diras-tu. Est-il aussi seul homme ? Nullement. Pourquoi donc ? Parce que la qualité d'homme ne consiste pas à être façonné par Dieu; celui qui est engendré est aussi un homme. Ainsi Dieu n'est pas seulement l'inengendré, bien que ce soit le fait du Père seul. Allons, admets que l'engendré aussi est Dieu — car il vient de Dieu —, malgré ton excessif amour de l'inengendré[5]! Et puis, comment exprimes-tu la substance de Dieu sans établir ce qu'il est, mais en excluant ce qu'il n'est pas? En effet, que la

4. Cf. *Discours* 31, 11.

5. Autre exemple de ce mot dans le discours 23, 7 : *PG* 35, 1160 A.

λόγος δηλοῖ, οὐχ ὃ τὴν φύσιν ἐστὶ παρίστησιν, οὐδ' ὃ
ὑπάρχει τὸ μὴ ἔχον γέννησιν. Τίς οὖν οὐσία Θεοῦ ; Τῆς σῆς
ἀπονοίας τοῦτο λέγειν, ὃς πολυπραγμονεῖς καὶ τὴν γέννησιν.
Ἡμῖν δὲ μέγα, κἂν εἴ ποτε καὶ εἰς ὕστερον τοῦτο μάθοιμεν[a],
D λυθέντος ἡμῖν τοῦ ζόφου[b] καὶ τῆς παχύτητος[c], ὡς ἡ « τοῦ
ἀψευδοῦς[d] » ὑπόσχεσις. Τοῦτο μὲν οὖν καὶ νοείσθω καὶ
89 A ἐλπιζέσθω τοῖς ἐπὶ τούτῳ καθαιρομένοις. Ἡμεῖς δὲ τοσοῦτον
εἰπεῖν θαρρήσομεν, ὅτι εἰ καὶ μέγα τῷ Πατρὶ τὸ μηδαμόθεν
ὡρμῆσθαι, οὐκ ἔλαττον τῷ Υἱῷ τὸ ἐκ τοιούτου Πατρός.
Τῆς τε γὰρ τοῦ ἀναιτίου δόξης μετέχοι ἄν, ὅτι ἐκ τοῦ
ἀναιτίου, καὶ πρόσεστι τὸ τῆς γεννήσεως, πρᾶγμα τοσοῦτον
καὶ οὕτω σεβάσμιον τοῖς μὴ πάντη χαμαιπετέσι καὶ ὑλικοῖς
τὴν διάνοιαν.

12. Ἀλλ' εἰ ταὐτὸν τῷ Πατρί, φασίν, ὁ Υἱὸς κατ' οὐσίαν,
ἀγέννητον δὲ ὁ Πατήρ, ἔσται τοῦτο καὶ ὁ Υἱός. Καλῶς,
εἴπερ οὐσία Θεοῦ τὸ ἀγέννητον, ἵν' ᾖ τις καινὴ μίξις
B γεννητοαγέννητον. Εἰ δὲ περὶ οὐσίαν ἡ διαφορά, τί τοῦτο
ὡς ἰσχυρὸν λέγεις ; Ἦ καὶ σὺ πατὴρ τοῦ πατρός, ἵνα
μηδενὶ λείπῃ τοῦ σοῦ πατρός, ἐπειδὴ ταὐτὸν εἶ κατ' οὐσίαν ;
ἢ δῆλον ὅτι, τῆς ἰδιότητος ἀκινήτου μενούσης, ζητήσομεν
οὐσίαν Θεοῦ, ἥτις ποτέ ἐστιν, εἴπερ ζητήσομεν ; ὅτι δὲ οὐ
ταὐτὸν ἀγέννητον καὶ Θεός, ὧδε ἂν μάθοις. Εἰ ταὐτὸν ἦν,

11, 14 οὐδὲ ὃ S || 18 φησιν post ὡς add. DP || 20 ἐλπιζέτω A (corr. marg.) || τοῦτο V[ac] DP || 21 θαρρήσωμεν B Maur. || εἰ καὶ : καὶ εἰ ATDC || 22 ὡρμεῖσθαι A || 24 καὶ : κἂν D || τοσοῦτο P || 25 χαμαιπετέσι : χαμαιερπέσι S[ac]DC χαμερπέσι P

12, 1 τῷ Πατρί, φασίν, ὁ Υἱὸς : φασίν (φασί C), τῷ Πατρὶ ὁ Υἱος ASPC φασί, ὁ Υἱὸς τῷ Πατρὶ Maur. || 2 ἀγέννητον : -τος SD Maur. || δ' ὁ PC || 4 γεννητοαγέννητος C γέννητον καὶ ἀγέννητον P || 6 μηδενὶ : μηδὲν A || 7 ζητήσωμεν BWSC || 8 ζητήσωμεν C || 9 ὧδ' QWVTSC

---

11. a. Cf. I Jn 3, 2. I Cor. 13, 12. b. Cf. Jn 1, 5. c. Sag. 9, 15. d. Tite 1, 2.

---

1. Lampe cite un autre exemple de ce mot dans PSEUDO-ATHANASE, *De Trinitate dialogi* 3, 8 : *PG* 28, 1213 B.

génération ne le concerne pas, ton langage le montre, mais il n'explique pas quelle est la nature ni quelle est la situation de ce qui n'a pas la génération. Quelle est donc la substance de Dieu ? C'est ton égarement qui t'inspire ces paroles, toi qui fais des recherches indiscrètes sur cette génération; pour nous ce serait beaucoup si nous connaissions cela un jour et plus tard[a], quand prendront fin pour nous les ténèbres[b] et l'épaisseur[c] (du corps), selon la promesse de « celui qui ne ment pas[d] »; que ce soient la pensée et l'espoir de ceux qui se purifient en vue de cela! Nous nous hasarderons seulement à dire : s'il est grand, certes, pour le Père de ne venir de personne, il ne l'est pas moins pour le Fils de venir d'un tel Père; car il participe — n'est-il pas vrai ? — à la gloire de celui qui est sans cause, puisqu'il vient de celui qui est sans cause, et il s'y ajoute l'honneur de la génération, réalité si noble et si vénérable pour ceux dont la pensée n'est pas entièrement attachée à la terre et entièrement plongée dans la matière.

12. Mais, disent-ils, si le Fils est la même chose que le Père quant à la substance et si le Père est inengendré, le Fils le sera aussi. C'est parfait, si du moins l'inengendré est la substance de Dieu, pour qu'il y ait un nouveau mélange : l'engendré-inengendré[1]! Mais si la différence est autour de la substance, pourquoi dis-tu cela, comme si c'était solide ? Es-tu donc le père de ton père, pour n'être à aucun égard inférieur à ton père, puisque tu es la même chose que lui quant à la substance ? N'est-il pas évident que nous chercherons ce qu'est la substance de Dieu — si toutefois nous le cherchons — en laissant intacte la « propriété[2] » ? D'ailleurs, qu'« inengendré » et « Dieu » ne sont pas la même chose, tu peux le comprendre d'après

2. La propriété d'être inengendré et celle d'être engendré. Le mot ἰδιότης a le sens de « propriété hypostatique », c'est-à-dire propriété caractérisant une personne.

ἔδει πάντως, ἐπειδὴ τινῶν Θεὸς ὁ Θεός, τινῶν εἶναι καὶ
τὸ ἀγέννητον · ἢ ἐπεὶ μηδενὸς τὸ ἀγέννητον, μηδὲ τὸν Θεὸν
εἶναι τινῶν. Τὰ γὰρ πάντη ταὐτὰ καὶ ὁμοίως ἐκφέρεται.
Ἀλλὰ μὴν οὐ τινῶν τὸ ἀγέννητον, τίνων γάρ ; καὶ τινῶν
Θεὸς ὁ Θεός, πάντων γάρ. Πῶς οὖν ἂν εἴη ταὐτὸν Θεὸς
καὶ ἀγέννητον ; Καὶ πάλιν, ἐπειδὴ τὸ ἀγέννητον καὶ τὸ
γεννητὸν ἀντίκειται ἀλλήλοις, ὡς ἕξις καὶ στέρησις, ἀνάγκη
καὶ οὐσίας εἰσαχθῆναι ἀντικειμένας ἀλλήλαις, ὅπερ οὐ
C δέδοται · ἢ ἐπειδὴ πάλιν αἱ ἕξεις τῶν στερήσεων πρότεραι,
καὶ ἀναιρετικαὶ τῶν ἕξεων αἱ στερήσεις, μὴ μόνον πρεσβυ-
τέραν εἶναι τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας τὴν τοῦ Υἱοῦ, ἀλλὰ
καὶ ἀναιρουμένην ὑπὸ τοῦ Πατρός, ὅσον ἐπὶ ταῖς σαῖς
ὑποθέσεσι.

13. Τίς ἔτι λόγος αὐτοῖς τῶν ἀφύκτων ; Τάχα ἂν
ἐπ' ἐκεῖνο καταφύγοιεν τελευταῖον, ὡς · εἰ μὲν οὐ πέπαυται
τοῦ γεννᾶν ὁ Θεός, ἀτελὴς ἡ γέννησις, καὶ πότε παύσεται ;
εἰ πέπαυται δέ, πάντως καὶ ἤρξατο. Πάλιν οἱ σωματικοὶ
τὰ σωματικά. Ἐγὼ δὲ εἰ μὲν ἀΐδιον αὐτῷ τὸ γεννᾶσθαι,
ἢ μή, οὔπω λέγω, ἕως ἂν τό « Πρὸ πάντων βουνῶν γεννᾷ
με[a] » ἀκριβῶς ἐπισκέψωμαι. Οὐχ ὁρῶ δὲ τίς ἡ ἀνάγκη τοῦ
D λόγου. Εἰ γὰρ ἦρκται κατ' αὐτοὺς τὸ παυσόμενον, οὐκ
ἦρκται πάντως τὸ μὴ παυσόμενον. Τί τοίνυν ἀποφανοῦνται
περὶ ψυχῆς, ἢ τῆς ἀγγελικῆς φύσεως ; Εἰ μὲν ἦρκται, καὶ
παύσεται · εἰ δὲ οὐ παύσεται, δῆλον ὅτι κατ' αὐτοὺς οὐδὲ
92 A ἦρκται. Ἀλλὰ μὴν καὶ ἦρκται, καὶ οὐ παύσεται. Οὐκ ἄρα
ἦρκται κατ' αὐτοὺς τὸ παυσόμενον. Ὁ μὲν οὖν ἡμέτερος

12, 11 ἐπεὶ : ἐπειδὴ S^{ac}D ‖ 13 καὶ om. P ‖ 13-14 καὶ — γάρ om. C ‖ 13 δὲ post τινῶν[2] add. SDP ‖ 14 ὁ Θεὸς Θεὸς A ‖ ἂν εἴη : ἀεὶ A ‖ Θεὸς ταὐτὸν S ‖ 16 ἀντίκεινται PC ‖ 17 εἰσαχθῆναι : ἀντεισαχθῆναι S^{ac}DPC ‖ 20 τῆς ... οὐσίας ... τὴν : τὴν ... οὐσίαν ... τῆς A ‖ 22 ὑποθέσεσιν W

13, 2 καταφεύγοιεν A ‖ 4 δὲ πέπαυται S Maur. ‖ περὶ post σωματικοὶ add. A ‖ 6-7 γεννᾷ με : γεννᾶμαι S ‖ 7 ἀκριβῶς : ἀκριβέστερον Maur. ‖ 11 δ' TPC ‖ οὐδ' PC ‖ 12 μὴν : μὴ A ‖ 13 μὴ post τὸ add. A

13. a. Prov. 8, 25.

1. Grégoire reviendra, en effet, sur ce texte dans le discours 30, 2.

ceci : si c'était la même chose, Dieu, qui est le Dieu de certains êtres, devrait absolument être aussi l'inengendré de certains êtres; ou bien, puisqu'il n'est l'inengendré de personne, il ne devrait être aussi le Dieu de personne; ces choses sont équivalentes et s'énoncent identiquement. Mais, bien sûr, Dieu n'est pas l'inengendré de certains êtres — desquels, en effet ? — et il est le Dieu de certains êtres — de tous, en effet. Alors, comment Dieu serait-il la même chose que l'inengendré ? De plus, puisque l'inengendré et l'engendré s'opposent l'un à l'autre comme possession et privation, on est contraint aussi d'introduire en Dieu des substances opposées, ce qui n'est pas admis. Ou encore, puisque les possessions sont antérieures aux privations et que les privations détruisent les possessions, non seulement la substance du Fils doit être antérieure à celle du Père, mais de plus elle doit être détruite par le Père — du moins d'après tes hypothèses!

13. Que leur reste-t-il de leurs arguments irrésistibles ? Peut-être leur dernier refuge serait-il de dire ceci : si Dieu n'a pas cessé d'engendrer, sa génération est imparfaite; et quand cessera-t-il ? S'il a cessé, de toute évidence il a aussi commencé. Voilà encore ces gens corporels avec leurs idées corporelles! Pour ma part, je ne dis pas encore si être engendré est pour lui éternel ou non, jusqu'à ce que j'aie examiné avec plus de précision le texte : « Il m'engendre avant toutes les collines[a1] »; mais je ne vois pas quel est le caractère contraignant de cet argument. Si, d'après eux, ce qui cessera a commencé, de toute évidence ce qui ne cessera pas n'a pas commencé; alors, comment s'expliqueront-ils sur l'âme ou sur la nature angélique ? Si elles ont commencé, elles cesseront aussi; et si elles ne doivent pas cesser, c'est évidemment, d'après eux, qu'elles n'ont pas commencé non plus. Mais, bien sûr, à la fois elles ont commencé et elles ne cesseront pas; or, paraît-il, selon eux, ce qui cessera n'a pas commencé. Dès lors, voici notre pensée : de même qu'il n'y a qu'une

λόγος δηλοῖ, οὐχ ὅ τὴν φύσιν ἐστὶ παρίστησιν, οὐδ' ὅ
ὑπάρχει τὸ μὴ ἔχον γέννησιν. Τίς οὖν οὐσία Θεοῦ ; Τῆς σῆς
ἀπονοίας τοῦτο λέγειν, ὃς πολυπραγμονεῖς καὶ τὴν γέννησιν.
Ἡμῖν δὲ μέγα, κἂν εἴ ποτε καὶ εἰς ὕστερον τοῦτο μάθοιμεν[a],
D λυθέντος ἡμῖν τοῦ ζόφου[b] καὶ τῆς παχύτητος[c], ὡς ἡ « τοῦ
ἀψευδοῦς[d] » ὑπόσχεσις. Τοῦτο μὲν οὖν καὶ νοείσθω καὶ
89 A ἐλπιζέσθω τοῖς ἐπὶ τούτῳ καθαιρομένοις. Ἡμεῖς δὲ τοσοῦτον
εἰπεῖν θαρρήσομεν, ὅτι εἰ καὶ μέγα τῷ Πατρὶ τὸ μηδαμόθεν
ὡρμῆσθαι, οὐκ ἔλαττον τῷ Υἱῷ τὸ ἐκ τοιούτου Πατρός.
Τῆς τε γὰρ τοῦ ἀναιτίου δόξης μετέχοι ἄν, ὅτι ἐκ τοῦ
ἀναιτίου, καὶ πρόσεστι τὸ τῆς γεννήσεως, πρᾶγμα τοσοῦτον
καὶ οὕτω σεβάσμιον τοῖς μὴ πάντῃ χαμαιπετέσι καὶ ὑλικοῖς
τὴν διάνοιαν.

12. Ἀλλ' εἰ ταὐτὸν τῷ Πατρί, φασίν, ὁ Υἱὸς κατ' οὐσίαν,
ἀγέννητον δὲ ὁ Πατήρ, ἔσται τοῦτο καὶ ὁ Υἱός. Καλῶς,
εἴπερ οὐσία Θεοῦ τὸ ἀγέννητον, ἵν' ᾖ τις καινὴ μίξις
B γεννητοαγέννητον. Εἰ δὲ περὶ οὐσίαν ἡ διαφορά, τί τοῦτο
ὡς ἰσχυρὸν λέγεις ; Ἦ καὶ σὺ πατὴρ τοῦ πατρός, ἵνα
μηδενὶ λείπῃ τοῦ σοῦ πατρός, ἐπειδὴ ταὐτὸν εἶ κατ' οὐσίαν ;
ἢ δῆλον ὅτι, τῆς ἰδιότητος ἀκινήτου μενούσης, ζητήσομεν
οὐσίαν Θεοῦ, ἥτις ποτέ ἐστιν, εἴπερ ζητήσομεν ; ὅτι δὲ οὐ
ταὐτὸν ἀγέννητον καὶ Θεός, ὧδε ἂν μάθοις. Εἰ ταὐτὸν ἦν,

11, 14 οὐδὲ ὁ S ‖ 18 φησιν post ὡς add. DP ‖ 20 ἐλπιζέτω A (corr. marg.) ‖ τοῦτο V^{ac} DP ‖ 21 θαρρήσωμεν B Maur. ‖ εἰ καὶ : καὶ εἰ ATDC ‖ 22 ὡρμεῖσθαι A ‖ 24 καὶ : κἂν D ‖ τοσοῦτο P ‖ 25 χαμαιπετέσι : χαμαιερπέσι S^{ac}DC χαμερπέσι P

12, 1 τῷ Πατρί, φασίν, ὁ Υἱὸς : φασίν (φασί C), τῷ Πατρὶ ὁ Υἱος ASPC φασί, ὁ Υἱὸς τῷ Πατρὶ Maur. ‖ 2 ἀγέννητον : -τος SD Maur. ‖ δ' ὁ PC ‖ 4 γεννητοαγέννητος C γέννητον καὶ ἀγέννητον P ‖ 6 μηδενὶ : μηδὲν A ‖ 7 ζητήσωμεν BWSC ‖ 8 ζητήσωμεν C ‖ 9 ὧδ' QWVTSC

11. a. Cf. I Jn 3, 2. I Cor. 13, 12. b. Cf. Jn 1, 5. c. Sag. 9, 15. d. Tite 1, 2.

1. Lampe cite un autre exemple de ce mot dans Pseudo-Athanase, *De Trinitate dialogi* 3, 8 : *PG* 28, 1213 B.

génération ne le concerne pas, ton langage le montre, mais il n'explique pas quelle est la nature ni quelle est la situation de ce qui n'a pas la génération. Quelle est donc la substance de Dieu ? C'est ton égarement qui t'inspire ces paroles, toi qui fais des recherches indiscrètes sur cette génération; pour nous ce serait beaucoup si nous connaissions cela un jour et plus tard[a], quand prendront fin pour nous les ténèbres[b] et l'épaisseur[c] (du corps), selon la promesse de « celui qui ne ment pas[d] »; que ce soient la pensée et l'espoir de ceux qui se purifient en vue de cela! Nous nous hasarderons seulement à dire : s'il est grand, certes, pour le Père de ne venir de personne, il ne l'est pas moins pour le Fils de venir d'un tel Père; car il participe — n'est-il pas vrai ? — à la gloire de celui qui est sans cause, puisqu'il vient de celui qui est sans cause, et il s'y ajoute l'honneur de la génération, réalité si noble et si vénérable pour ceux dont la pensée n'est pas entièrement attachée à la terre et entièrement plongée dans la matière.

12. Mais, disent-ils, si le Fils est la même chose que le Père quant à la substance et si le Père est inengendré, le Fils le sera aussi. C'est parfait, si du moins l'inengendré est la substance de Dieu, pour qu'il y ait un nouveau mélange : l'engendré-inengendré[1]! Mais si la différence est autour de la substance, pourquoi dis-tu cela, comme si c'était solide ? Es-tu donc le père de ton père, pour n'être à aucun égard inférieur à ton père, puisque tu es la même chose que lui quant à la substance ? N'est-il pas évident que nous chercherons ce qu'est la substance de Dieu — si toutefois nous le cherchons — en laissant intacte la « propriété[2] » ? D'ailleurs, qu'« inengendré » et « Dieu » ne sont pas la même chose, tu peux le comprendre d'après

2. La propriété d'être inengendré et celle d'être engendré. Le mot ἰδιότης a le sens de « propriété hypostatique », c'est-à-dire propriété caractérisant une personne.

ἔδει πάντως, ἐπειδὴ τινῶν Θεὸς ὁ Θεός, τινῶν εἶναι καὶ τὸ ἀγέννητον · ἢ ἐπεὶ μηδενὸς τὸ ἀγέννητον, μηδὲ τὸν Θεὸν εἶναι τινῶν. Τὰ γὰρ πάντη ταὐτὰ καὶ ὁμοίως ἐκφέρεται. Ἀλλὰ μὴν οὐ τινῶν τὸ ἀγέννητον, τίνων γάρ ; καὶ τινῶν Θεὸς ὁ Θεός, πάντων γάρ. Πῶς οὖν ἂν εἴη ταὐτὸν Θεὸς καὶ ἀγέννητον ; Καὶ πάλιν, ἐπειδὴ τὸ ἀγέννητον καὶ τὸ γεννητὸν ἀντίκειται ἀλλήλοις, ὡς ἕξις καὶ στέρησις, ἀνάγκη καὶ οὐσίας εἰσαχθῆναι ἀντικειμένας ἀλλήλαις, ὅπερ οὐ C δέδοται · ἢ ἐπειδὴ πάλιν αἱ ἕξεις τῶν στερήσεων πρότεραι, καὶ ἀναιρετικαὶ τῶν ἕξεων αἱ στερήσεις, μὴ μόνον πρεσβυτέραν εἶναι τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας τὴν τοῦ Υἱοῦ, ἀλλὰ καὶ ἀναιρουμένην ὑπὸ τοῦ Πατρός, ὅσον ἐπὶ ταῖς σαῖς ὑποθέσεσι.

13. Τίς ἔτι λόγος αὐτοῖς τῶν ἀφύκτων ; Τάχα ἂν ἐπ' ἐκεῖνο καταφύγοιεν τελευταῖον, ὡς · εἰ μὲν οὐ πέπαυται τοῦ γεννᾶν ὁ Θεός, ἀτελὴς ἡ γέννησις, καὶ πότε παύσεται ; εἰ πέπαυται δέ, πάντως καὶ ἤρξατο. Πάλιν οἱ σωματικοὶ τὰ σωματικά. Ἐγὼ δὲ εἰ μὲν ἀΐδιον αὐτῷ τὸ γεννᾶσθαι, ἢ μή, οὔπω λέγω, ἕως ἂν τό « Πρὸ πάντων βουνῶν γεννᾷ με[a] » ἀκριβῶς ἐπισκέψωμαι. Οὐχ ὁρῶ δὲ τίς ἡ ἀνάγκη τοῦ D λόγου. Εἰ γὰρ ἦρκται κατ' αὐτοὺς τὸ παυσόμενον, οὐκ ἦρκται πάντως τὸ μὴ παυσόμενον. Τί τοίνυν ἀποφανοῦνται περὶ ψυχῆς, ἢ τῆς ἀγγελικῆς φύσεως ; Εἰ μὲν ἦρκται, καὶ παύσεται · εἰ δὲ οὐ παύσεται, δῆλον ὅτι κατ' αὐτοὺς οὐδὲ 92 A ἦρκται. Ἀλλὰ μὴν καὶ ἦρκται, καὶ οὐ παύσεται. Οὐκ ἄρα ἦρκται κατ' αὐτοὺς τὸ παυσόμενον. Ὁ μὲν οὖν ἡμέτερος

12, 11 ἐπεὶ : ἐπειδὴ S[ac]D ‖ 13 καὶ om. P ‖ 13-14 καὶ — γάρ om. C ‖ 13 δὲ post τινῶν[2] add. SDP ‖ 14 ὁ Θεὸς Θεὸς A ‖ ἂν εἴη : ἀεὶ A ‖ Θεὸς ταὐτὸν S ‖ 16 ἀντίκεινται PC ‖ 17 εἰσαχθῆναι : ἀντεισαχθῆναι S[ac]DPC ‖ 20 τῆς ... οὐσίας ... τὴν : τὴν ... οὐσίαν ... τῆς A ‖ 22 ὑποθέσεσιν W

13, 2 καταφεύγοιεν A ‖ 4 δὲ πέπαυται S Maur. ‖ περὶ post σωματικοὶ add. A ‖ 6-7 γεννᾷ με : γεννᾶμαι S ‖ 7 ἀκριβῶς : ἀκριβέστερον Maur. ‖ 11 δ' TPC ‖ οὐδ' PC ‖ 12 μὴν : μὴ A ‖ 13 μὴ post τὸ add. A

13. a. Prov. 8, 25.

1. Grégoire reviendra, en effet, sur ce texte dans le discours 30, 2.

ceci : si c'était la même chose, Dieu, qui est le Dieu de certains êtres, devrait absolument être aussi l'inengendré de certains êtres; ou bien, puisqu'il n'est l'inengendré de personne, il ne devrait être aussi le Dieu de personne; ces choses sont équivalentes et s'énoncent identiquement. Mais, bien sûr, Dieu n'est pas l'inengendré de certains êtres — desquels, en effet ? — et il est le Dieu de certains êtres — de tous, en effet. Alors, comment Dieu serait-il la même chose que l'inengendré ? De plus, puisque l'inengendré et l'engendré s'opposent l'un à l'autre comme possession et privation, on est contraint aussi d'introduire en Dieu des substances opposées, ce qui n'est pas admis. Ou encore, puisque les possessions sont antérieures aux privations et que les privations détruisent les possessions, non seulement la substance du Fils doit être antérieure à celle du Père, mais de plus elle doit être détruite par le Père — du moins d'après tes hypothèses!

13. Que leur reste-t-il de leurs arguments irrésistibles ? Peut-être leur dernier refuge serait-il de dire ceci : si Dieu n'a pas cessé d'engendrer, sa génération est imparfaite; et quand cessera-t-il ? S'il a cessé, de toute évidence il a aussi commencé. Voilà encore ces gens corporels avec leurs idées corporelles! Pour ma part, je ne dis pas encore si être engendré est pour lui éternel ou non, jusqu'à ce que j'aie examiné avec plus de précision le texte : « Il m'engendre avant toutes les collines[a1] »; mais je ne vois pas quel est le caractère contraignant de cet argument. Si, d'après eux, ce qui cessera a commencé, de toute évidence ce qui ne cessera pas n'a pas commencé; alors, comment s'expliqueront-ils sur l'âme ou sur la nature angélique ? Si elles ont commencé, elles cesseront aussi; et si elles ne doivent pas cesser, c'est évidemment, d'après eux, qu'elles n'ont pas commencé non plus. Mais, bien sûr, à la fois elles ont commencé et elles ne cesseront pas; or, paraît-il, selon eux, ce qui cessera n'a pas commencé. Dès lors, voici notre pensée : de même qu'il n'y a qu'une

λόγος · ὥσπερ ἵππου, καὶ βοός, καὶ ἀνθρώπου, καὶ ἑκάστου τῶν ὑπὸ τὸ αὐτὸ εἶδος, εἷς λόγος ἐστίν, καὶ ὃ μὲν ἂν μετέχῃ τοῦ λόγου, τοῦτο καὶ κυρίως λέγεσθαι, ὃ δ' ἂν μὴ μετέχῃ, τοῦτο ἢ μὴ λέγεσθαι, ἢ μὴ κυρίως λέγεσθαι, οὕτω δὲ καὶ Θεοῦ μίαν οὐσίαν εἶναι, καὶ φύσιν, καὶ κλῆσιν, κἂν ἐπινοίαις τισὶ διαιρουμέναις συνδιαιρῆται καὶ τὰ ὀνόματα · καὶ ὃ μὲν ἂν κυρίως λέγηται, τοῦτο καὶ εἶναι Θεόν · ὃ δ' ἂν ᾖ κατὰ φύσιν, τοῦτο καὶ ἀληθῶς ὀνομάζεσθαι · εἴπερ μὴ ἐν ὀνόμασιν, ἀλλ' ἐν πράγμασίν ἐστιν ἡμῖν ἡ ἀλήθεια. Οἱ δέ, ὥσπερ δεδοικότες μὴ πάντα κινεῖν κατὰ τῆς ἀληθείας, Θεὸν μὲν εἶναι τὸν Υἱὸν ὁμολογοῦσιν, ὅταν βιασθῶσι τῷ λόγῳ καὶ ταῖς μαρτυρίαις, ὁμώνυμον δὲ καὶ μόνης κοινωνοῦντα
B τῆς κλήσεως.

14. Ὅταν δὲ ἀνθυποφέρωμεν αὐτοῖς · Τί οὖν ; Οὐ κυρίως Θεὸς ὁ Υἱός, ὥσπερ οὐδὲ ζῷον τὸ γεγραμμένον ; Πῶς οὖν Θεός, εἰ μὴ κυρίως Θεός ; Τί γὰρ κωλύει, φασί, καὶ ὁμώνυμα ταῦτα εἶναι, καὶ κυρίως ἀμφότερα λέγεσθαι ; καὶ προοίσουσιν ἡμῖν τὸν κύνα, τὸν χερσαῖον, καὶ τὸν θαλάττιον, ὁμώνυμά τε ὄντα, καὶ κυρίως λεγόμενα — ἔστι
C γάρ τι καὶ τοιοῦτον εἶδος ἐν τοῖς ὁμωνύμοις, καὶ εἴτε τι ἄλλο τῇ αὐτῇ προσχρῆται προσηγορίᾳ, καὶ μετέχει ταύτης ἐπ' ἴσης τῇ φύσει διεστηκός. Ἀλλ' ἐκεῖ μέν, ὦ βέλτιστε, δύο φύσεις τιθεὶς ὑπὸ τὴν αὐτὴν προσηγορίαν, οὐδὲν ἀμείνω

13, 15 ἐστί QWVTS ‖ 15-16 μετέχῃ τοῦ λόγου : μετέχει τούτου S ‖ 16 τοῦ λόγου post μετέχῃ add. A ‖ 17 μὴ[1] : μηδὲ ADP ‖ 19 συνδιαιρῆται : -αίρεται A -αιρεῖται QWV^{ac}TSD ‖ 21 καὶ om. PC ‖ 21-22 ἐν ὀνόμασιν ἐστὶν ἡμῖν ἡ ἀλήθεια P ἀλλ' ἐν πράγμασιν add. P alt. manu ‖ 22 ἀλλ' ἐν πράγμασιν om. C ‖ ἡμῖν ἐστιν AS ‖ δ' S ‖ 24 βιασθῶσιν W

14, 4 εἶναι ταῦτα S ‖ 6 θαλάσσιον P ‖ 8 προσχρῆται : προσκέχρηται S^{ac}

1. Le terme grec, quand il est pris dans un sens général signifie « homonyme ». Mais dans la Logique d'Aristote il s'applique aux choses désignées par le même nom, tout en ayant des natures et des définitions différentes (*Categ.* 1[a]) ; dans ce cas, on le traduit par « équivoque ».

seule définition pour le cheval, le bœuf, l'homme et pour chaque être appartenant au même genre — s'il répond à la définition, on la lui applique en propre, s'il n'y répond pas, on ne la lui applique pas, ou du moins pas en propre —; de même pour Dieu il y a une seule substance, une seule nature et une seule appellation, quoique les noms qu'on lui donne se diversifient avec la diversité des points de vue : Dieu est ce qu'on le dit être au sens propre, et inversement ce qu'il est par nature il en reçoit le nom en toute vérité, étant donné que pour nous la vérité n'est pas dans les noms, mais dans les choses. Eux, craignant, pour ainsi dire, de ne pas tout remuer contre la vérité, reconnaissent que le Fils est Dieu lorsqu'ils y sont forcés par la parole (divine) et par ses témoignages; mais il est Dieu dans un sens équivoque[1], il n'en a que l'appellation.

14. Quand nous leur objectons : Comment ? Le Fils n'est pas Dieu au sens propre, comme un animal en peinture n'est pas un animal ? Comment est-il donc Dieu, sinon Dieu au sens propre ? Qu'est-ce qui empêche, disent-ils, que les termes soient ici équivoques et qu'on les applique au sens propre dans les deux cas[2] ? Et ils nous proposeront le terme « chien » : c'est le chien qui vit sur terre, c'est aussi le chien de mer; les termes sont à la fois équivoques et appliqués au sens propre; il y a en effet un aspect de ce genre dans les équivoques : quoiqu'une chose reçoive la même dénomination qu'une autre et qu'elle en bénéficie également, elle est cependant de nature différente. Mais dans ce cas, excellent homme, en plaçant deux natures[3] sous la même dénomination, tu ne présentes nullement

2. Au Père et au Fils : l'un et l'autre seraient dits « Dieu » au sens propre, mais avec des valeurs différentes.

3. Le terme φύσις au pluriel désigne des « êtres naturels », des êtres possédant telle ou telle nature.

τὴν ἑτέραν τῆς ἑτέρας εἰσάγεις, οὐδὲ τὴν μὲν πρότερον, τὴν δὲ ὕστερον, οὐδὲ τὴν μὲν μᾶλλον, τὴν δὲ ἧττον οὖσαν τοῦθ' ὅπερ λέγεται. Οὐδὲ γάρ τι συνέζευκται τὸ ταύτην παρέχον αὐταῖς τὴν ἀνάγκην. Οὐ γὰρ ὁ μὲν μᾶλλον κύων, ὁ δὲ ἧττον τοῦ ἑτέρου κυνός, οἷον ὁ θαλάττιος τοῦ χερσαίου, ἢ ὁ χερσαῖος ἔμπαλιν τοῦ θαλαττίου · διὰ τί γάρ, ἢ κατὰ τίνα λόγον ; ἀλλ' ἐν ὁμοτίμοις πράγμασι καὶ διαφόροις ἡ κοινωνία τῆς κλήσεως. Ἐνταῦθα δὲ τῷ Θεῷ παραζευγνὺς τὸ σεβάσμιον, καὶ τὸ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν εἶναι καὶ φύσιν, ὃ μόνου Θεοῦ καὶ οἱονεὶ φύσις θεότητος, εἶτα τῷ Πατρὶ
D μὲν τοῦτο διδούς, τὸν Υἱὸν δὲ ἀποστερῶν καὶ ὑποτιθείς, καὶ τὰ δεύτερα νέμων αὐτῷ τῆς τιμῆς καὶ τῆς προσκυνήσεως, κἂν ταῖς συλλαβαῖς χαρίζῃ τὸ ὅμοιον, τῷ πράγματι τὴν θεότητα περικόπτεις, καὶ μεταβαίνεις κακούργως ἀπὸ τῆς τὸ ἴσον ἐχούσης ὁμωνυμίας ἐπὶ τὴν τὰ μὴ ἴσα συνδέουσαν · ὥστε ὁ γραπτός σοι καὶ ὁ ζῶν ἄνθρωπος μᾶλλον ἢ οἱ τοῦ ὑποδείγματος κύνες τῇ θεότητι πλησιάζουσιν. Ἢ
93 A δὸς ἀμφοτέροις, ὥσπερ τὴν κοινωνίαν τῆς κλήσεως, οὕτω καὶ τὴν ὁμοτιμίαν τῶν φύσεων, εἰ καὶ διαφόρους ταύτας εἰσάγεις · καὶ καταλέλυκάς σου τοὺς κύνας, οὓς ἐξεῦρες κατὰ τῆς ἀνισότητος. Τί γὰρ ὄφελος τῆς ὁμωνυμίας, εἰ τὸ ἰσότιμον μὴ ἔχοιεν οἱ παρὰ σοῦ διαιρούμενοι ; Οὐ γὰρ ἵνα ἰσότιμα δείξῃς, ἀλλ' ἵνα ἀνισότιμα, πρὸς τὴν ὁμωνυμίαν καὶ τοὺς κύνας κατέφυγες. Πῶς ἄν τις ἐλεγχθείη μᾶλλον καὶ ἑαυτῷ μαχόμενος καὶ θεότητι ;

14, 11-12 πρότερον ... ὕστερον : προτέραν ... ὑστέραν A ‖ 13 τοῦθ' : τοῦτο A ‖ 14 αὐταῖς παρέχον SD ‖ τὴν ἀνάγκην om. D ‖ Οὐ : Οὐδὲ SDC ‖ 15 θαλάσσιος P ‖ 18 παραζευγνὺς : om. A^{ac} παραδεικνὺς V^{ac} ‖ 20 οἱονεὶ : οἷον B ‖ 20-21 μὲν Πατρὶ AT ‖ 24 μεταβαίνῃς B ‖ 25 ἴσον : ἶσον WV ‖ ἴσα : ἶσα WV ‖ 29 δὲ ante καὶ^{1} add. AQBWVT Maur. ‖ τὴν om. A ‖ τῶν φύσεων : τῆς φύσεως W ‖ 30 σου om. A ‖ κακῶς post οὓς add. A ‖ 32 μὴ om. Q^{ac}BWVTS^{ac} ‖ 33 ἵνα^{1} : ἵν' ATSDC Maur. ‖ ἵνα^{2} : ἵν' S ‖ 34 ἐλεχθείη A

l'une comme supérieure à l'autre, ni l'une comme plus ancienne et l'autre comme plus récente, ni l'une comme étant plus et l'autre comme étant moins ce qu'on les dit être; rien d'inhérent à elles ne leur impose cette nécessité : ainsi, le premier chien n'est pas plus chien et le second moins chien que l'autre, c'est-à-dire que le chien de mer n'est pas plus chien que celui qui vit sur terre, ou inversement le chien qui vit sur terre n'est pas plus chien que le chien de mer — pourquoi ou d'après quel principe (en serait-il autrement) ? Eh bien, pour les choses qui ont égalité d'honneur et qui sont différentes, il y a communauté d'appellation. Or, dans notre sujet, tu admets comme inhérent à Dieu d'être digne de vénération, d'être au-dessus de toute substance et de toute nature — c'est le propre de Dieu et c'est en quelque sorte la nature de la divinité —, puis tu accordes cela au Père et tu en prives le Fils, tu le subordonnes, tu lui attribues le second rang dans l'honneur et l'adoration et, tout en concédant par les syllabes que tu prononces qu'il est semblable au Père, tu l'amputes en fait de sa divinité et tu passes perfidement de l'équivoque comportant l'égalité à l'équivoque associant les choses inégales. Ainsi l'homme en peinture et l'homme vivant sont pour toi plus proches de la divinité que les chiens pris comme exemple. Autrement dit, donne à tous les deux aussi bien que la communauté d'appellation, aussi bien l'égalité d'honneur des natures, même si tu les supposes différentes; et voilà la suppression de tes chiens, que tu avais inventés pour prouver l'inégalité. Quel avantage en effet d'avoir le même nom, si ceux que tu sépares n'avaient pas l'égalité d'honneur ? Ce n'est pas pour montrer une égalité d'honneur, mais une inégalité, que tu as recouru à l'équivocité et aux chiens. Comment pourrait-on mieux convaincre quelqu'un de désaccord avec lui-même et de lutte contre la divinité ?

B **15.** Ἐὰν δὲ λεγόντων ἡμῶν, ὅτι τῷ αἰτίῳ μείζων ὁ Πατὴρ τοῦ Υἱοῦ, προσλαβόντες τὴν « Τὸ δὲ αἴτιον φύσει » πρότασιν, ἔπειτα τὸ « Μεῖζον τῇ φύσει » συνάγωσιν, οὐκ οἶδα πότερον ἑαυτοὺς παραλογίζονται, ἢ τοὺς πρὸς οὓς ὁ λόγος. Οὐ γὰρ ἁπλῶς ὅσα κατά τινος λέγεται, ταῦτα καὶ κατὰ τοῦ ὑποκειμένου τούτῳ ῥηθήσεται · ἀλλὰ δῆλον κατὰ τίνος καὶ τίνα. Ἐπεὶ τί κωλύει κἀμὲ ταύτην πρότασιν ποιησάμενον τὴν ὅτι « ὁ Πατὴρ μείζων τῇ φύσει », ἔπειτα προσλαβόντα τὸ « Φύσει δὲ οὐ πάντως μείζων οὐδὲ πατήρ », ἐντεῦθεν συναγαγεῖν τὸ « Μεῖζον οὐ πάντως μεῖζον », ἢ « Ὁ Πατὴρ οὐ πάντως Πατήρ ». Εἰ βούλει δὲ οὕτως · ὁ Θεός, οὐσία · ἡ οὐσία δέ, οὐ πάντως Θεός · τὸ ἑξῆς αὐτὸς συνάγαγε · ὁ Θεός, οὐ πάντως Θεός. Ἀλλ' οἶμαι, C παρὰ τό πη καὶ ἁπλῶς ὁ παραλογισμὸς οὗτος, ὡς τοῖς περὶ ταῦτα τεχνολογεῖν σύνηθες. Ἡμῶν γὰρ τὸ μεῖζον τῇ τοῦ αἰτίου φύσει διδόντων, αὐτοὶ τὸ τῇ φύσει μεῖζον ἐπάγουσιν · ὥσπερ ἂν εἰ καὶ λεγόντων ἡμῶν ὅτι ὁ δεῖνα νεκρὸς ἄνθρωπος, ἁπλῶς ἐπῆγον αὐτοὶ τὸν ἄνθρωπον.

15, 1 μείζων : μεῖζον SD ‖ 2 τὴν : τῆς D ‖ δὲ om. AS^{ac}PC ‖ 3 τὸ μεῖζον τῇ φύσει : τῇ φύσει τὸ μεῖζον S^{ac} τὸ φύσει τὸ μεῖζον D ‖ συνάγουσιν S ‖ 4 πότερον : πρότερον A ‖ 6 τούτῳ s.l. P om. DC ‖ 9 δ' PC ‖ μείζων : μεῖζον AQVTSDPC ‖ οὐδ' PC ‖ ὁ ante Πατὴρ add. QSPC ‖ οὐ πάντως μεῖζον om. A ‖ 13 συνάγαγε : σύναγε QVS^{ac} ‖ 14 τό πη : τὸ πῇ codd. (τροπη $A^{ac}S^{ac}$ τροπη C) Maur. ‖ 17 καὶ om. AP ‖ 18 ἐπῆγον : ἐπήγαγον A^{ac}

---

1. On rapprochera ceci de la formule d'Origène qui emploie aussi πάντως pour dire que le premier-né de toute création (c'est-à-dire le Fils) est non pas ὁ Θεός, mais Θεὸς πάντως (Dieu d'une façon absolue), *Homélies sur S. Jean* 2, 17 : *PG* 14, 108-109 ; *SC* 120, p. 218-219.

2. Le faux raisonnement fait que l'on passe d'une affirmation avec restriction à une affirmation sans restriction. Le texte dit en mot-à-mot : « ce faux raisonnement est en dépendance du : relativement, et du : sans restriction ». La formule vient d'Aristote (*De la*

15. Quand nous disons que le Père est plus grand que le Fils au point de vue de la cause, s'ils ajoutent la proposition : « Or, la cause est par la nature », et s'ils concluent ensuite qu'il s'agit de plus grand au point de vue de la nature, je ne sais si avec ce faux raisonnement ils se trompent eux-mêmes ou bien s'ils trompent ceux auxquels ce langage s'adresse. Car tout ce qui est dit d'un être ne sera pas dit sans restriction de son principe. mais on voit à qui cela se rapporte et ce qui est dit. Sinon, qu'est-ce qui m'empêche, moi aussi, d'émettre cette proposition : « Le Père est plus grand quant à sa nature », puis d'ajouter : « Or, par nature nul n'est plus grand d'une façon absolue, pas même un père », et de conclure de là : « Le plus grand n'est pas plus grand d'une façon absolue », ou encore : « Le Père n'est pas Père d'une façon absolue[1] » ? Ou bien, si tu veux, ceci : « Dieu est une substance; or, la substance n'est pas Dieu d'une façon absolue »; conclus toi-même la suite : « Dieu n'est pas Dieu d'une façon absolue ! » A mon avis, ce faux raisonnement porte sur ce qui est dit relativement et ce qui est dit sans restriction[2], suivant l'habileté coutumière de ceux qui pratiquent cet art. Ainsi, lorsque nous accordons le « plus grand » à la nature de la cause, ils en infèrent que c'est le « plus grand » par la nature[3]; c'est comme si nous disions qu'un tel est un homme mort et s'ils en inféraient que tout homme[4], sans restriction, est mort!

découverte des sophismes V, 3). Il faut ici lire πη enclitique et non πῇ interrogatif.

3. Le vice du raisonnement est de prendre le mot « nature » dans deux sens différents : c'est d'abord la nature propre au Père, qui précède, sous le rapport de la causalité, celui qu'il engendre ; puis le mot est pris dans un sens général qui s'applique à la nature humaine, où un père n'est pas plus homme que son fils.

4. Τόν a ici la valeur d'article « générique » : quiconque est homme (désignation de tous les individus compris dans le genre).

16. Ἐκεῖνο δὲ πῶς παραδράμωμεν, οὐδενὸς ἧττον τῶν
εἰρημένων ὂν ἀξιάγαστον ; Ὁ Πατήρ, φησίν, οὐσίας, ἢ
ἐνεργείας ὄνομα, ὡς ἀμφοτέρωθεν ἡμᾶς δήσοντες · εἰ μὲν
οὐσίας φήσομεν, συνθησομένους ἑτεροούσιον εἶναι τὸν Υἱόν,
ἐπειδὴ μία μὲν οὐσία Θεοῦ, ταύτην δέ, ὡς οὗτοι, προκα-
τείληφεν ὁ Πατήρ · εἰ δὲ ἐνεργείας, ποίημα σαφῶς ὁμο-
λογήσοντας, ἀλλ' οὐ γέννημα · οὗ γὰρ ὁ ἐνεργῶν, ἐκεῖ
πάντως καὶ τὸ ἐνεργούμενον. Καὶ πῶς τῷ πεποιηκότι
D ταὐτὸν τὸ πεποιημένον, θαυμάζειν φήσουσιν. Σφόδρα ἂν
96 A ἠδέσθην ὑμῶν καὶ αὐτὸς τὴν διαίρεσιν, εἰ τῶν δύο τὸ ἕτερον
δέξασθαι ἦν ἀναγκαῖον, ἀλλὰ μὴ τὰ δύο διαφυγόντα τρίτον
εἰπεῖν ἀληθέστερον · ὅτι οὔτε οὐσίας ὄνομα ὁ Πατήρ, ὦ
σοφώτατοι, οὔτε ἐνεργείας, σχέσεως δὲ καὶ τοῦ πῶς ἔχει
πρὸς τὸν Υἱὸν ὁ Πατήρ, ἢ ὁ Υἱὸς πρὸς τὸν Πατέρα. Ὡς
γὰρ παρ' ἡμῖν αἱ κλήσεις αὗται τὸ γνήσιον καὶ οἰκεῖον
γνωρίζουσιν, οὕτω κἀκεῖ τὴν τοῦ γεγεννημένου πρὸς τὸ
γεγεννηκὸς ὁμοφυΐαν σημαίνουσιν. Ἔστω δέ, ὑμῶν χάριν,
καὶ οὐσία τις ὁ Πατήρ · συνεισάξει τὸν Υἱόν, οὐκ ἀλλο-
τριώσει, κατὰ τὰς κοινὰς ἐννοίας, καὶ τὴν τῶν κλήσεων
τούτων δύναμιν. Ἔστω καὶ ἐνεργείας, εἰ τοῦτο δοκεῖ ·
οὐδὲ οὕτως ἡμᾶς αἱρήσετε · αὐτὸ δὲ τοῦτο ἐνηργηκὼς ἂν
B εἴη τὸ ὁμοούσιον, εἰ καὶ ἄτοπος ἄλλως ἡ τῆς περὶ τοῦτο

16, 2 Ὁ om. Q ‖ φησί : φασίν AVTD ‖ 3 μὲν : μὲν οὖν A μὲν γὰρ PC ‖ 4 φήσωμεν C ‖ εἶναι om. S^{ac} ‖ 7-8 πάντως ἐκεῖ D ‖ 9 φήσουσι VTSC ‖ 10 ἠδέσθην : αἰδέσθην A ‖ 11 διαφυγόντα : διαφεύγοντα A φυγόντα C ‖ 12 ὁ Πατὴρ ὄνομα ATS^{ac}D ‖ 13 σοφότατοι P ‖ οὔτ' A ‖ τοῦ : τὸ S ‖ 15 ἡμῖν : ἡμῶν S ‖ οἰκεῖον καὶ γνήσιον S^{ac}D ‖ 16 οὕτως S ‖ 17 δ' PC ‖ 18 οὐσία : οὐσίας SD Maur. ‖ 18 συνάξει A ‖ 20 δὲ post Ἔστω add. AS ‖ 21 οὐδ' P ‖ οὕτως : οὕτω BQ Maur. ‖ αἱρήσετε : νικήσετε Q marg. νικήσεται S marg. ‖ δὲ : γὰρ δὴ S ‖ ἐνεργηκῶ A ‖ 22 εἰ : ἢ AC Maur. ‖ περὶ : πρὸς PC

[1. P]récision importante : le terme de « relation » deviendra tradi[tionnel dans] l'exposé de la doctrine trinitaire ; le nom des personnes [se dé]finit totalement par la relation : le Père est Père de [...] n'est que cela. Grégoire exprime la même vérité

16. Et comment ne pas passer sous silence l'affirmation suivante, non moins digne d'admiration que ce qui a déjà été dit ? « Le Père, dit-il, c'est un nom de substance ou d'action », et ils croient qu'ils vont nous tenir liés des deux côtés : si nous disons que c'est un nom de substance, nous admettons que le Fils est d'une autre substance, puisqu'il n'y a qu'une substance de Dieu et que celle-là, d'après eux, le Père en a pris possession le premier; si nous disons que c'est un nom d'action, nous reconnaîtrons clairement que le Fils est créé et non engendré, car là où se trouve celui qui agit, là aussi se trouve d'une façon absolue celui qui subit l'action; et ils diront qu'ils se demandent avec étonnement comment celui qui a été fait est la même chose que celui qui a fait. Votre disjonction m'impressionnerait fort, moi aussi, si l'on était obligé d'accepter l'une des deux hypothèses, au lieu d'éviter les deux et d'en énoncer une troisième plus vraie : le Père, ce n'est ni un nom de substance, grands sages, ni un nom d'action; c'est un nom de relation[1], un nom indiquant la manière dont le Père est à l'égard du Fils, ou le Fils à l'égard du Père. De même que chez nous ces appellations révèlent le lien du sang et la parenté, de même là aussi elles désignent l'identité de nature de celui qui a été engendré avec celui qui l'a engendré. Cependant, admettons pour vous faire plaisir que le Père soit une substance : il impliquera le Fils, il ne l'exclura pas, d'après les idées de tout le monde et la force même de ces appellations. Qu'il soit aussi un nom d'action, si bon vous semble; mais même ainsi vous ne nous prendrez pas : le Père aurait produit celui-là même qui lui est consubstantiel, quoique votre opinion sur l'action qui le concerne soit, par

d'une manière très concrète dans le discours 25, 5 : « ... Il est uniquement Père sans avoir été d'abord Fils ; car il est tout entier Père de son Fils tout entier ... car, enfin, il est Père dès le principe, et non par la suite » (*PG* 35, 1222 B).

ἐνεργείας ὑπόληψις. Ὁρᾷς ὅπως ὑμῶν, καὶ κακομαχεῖν ἐθελόντων, τὰς στροφὰς διαφεύγομεν ; Ἐπεὶ δέ σου τὸ ἐν τοῖς λογισμοῖς καὶ ταῖς στροφαῖς ἄμαχον ἔγνωμεν, ἴδωμέν σου καὶ τὴν ἐκ τῶν θείων λογίων ἰσχύν, ἂν ἄρα δέξῃ κἀντεῦθεν πείθειν ἡμᾶς.

17. Ἡμεῖς μὲν γὰρ ἐκ μεγάλων καὶ ὑψηλῶν τῶν φωνῶν τοῦ Υἱοῦ τὴν θεότητα καὶ κατειλήφαμεν καὶ κηρύσσομεν. C Τίνων τούτων ; Τῆς Θεός, τῆς Λόγος, « ὁ ἐν ἀρχῇ, ὁ μετὰ τῆς ἀρχῆς, ἡ ἀρχή » · « Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος[a] », καὶ « Μετά σοῦ ἡ ἀρχή[b] », καὶ « Ὁ καλῶν αὐτὴν ἀπὸ γενεῶν ἀρχήν[c] ». Ἐπειδὴ Υἱὸς μονογενής · « Ὁ μονογενὴς Υἱός, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρός, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο[d] ». « Ὁδός, ἀλήθεια, ζωή, φῶς » · « Ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή[e] », καὶ « Ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου[f]. » « Σοφία, δύναμις » · « Χριστὸς Θεοῦ δύναμις, καὶ Θεοῦ σοφία[g] ». « Ἀπαύγασμα, χαρακτήρ, εἰκών, σφραγίς » · « Ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ[h] », καὶ « Εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος[i] », καὶ « Τοῦτον γὰρ ἐσφράγισεν ὁ Θεός[j] ». D « Κύριος, βασιλεύς, ὁ ὤν, ὁ παντοκράτωρ » · « Ἔβρεξε

16, 23 καὶ om. C ‖ 24 ἐθελόντων : θελόντων QWVTC ‖ τροφὰς B ‖ διαφεύγωμεν A ‖ 25 καὶ om. P ‖ ἴδωμεν : εἴδωμεν A ‖ 27 πείθειν : πείσθειν A

17, 2 καὶ¹ om. AD ‖ 3 ὁ² : ἡ V ‖ 3-4 ὁ μετὰ — ἀρχή om. T^ac ‖ 7 Ἐπειδὴ Υἱὸς Μονογενής : Ἐπειδὴ τῆς Υἱός, τῆς Μονογενής P τῆς Υἱός, τὴς Μονογενής S^ac DC ‖ 6 γενετῶν V ‖ 10 Θεοῦ post δύναμις¹ add. PC ‖ 11 Χριστὸς om. C ‖ 12 σφραγίς, εἰκών SD ‖ 14 ὁ Πατὴρ post γὰρ add. ATSC Maur. ‖ 15 ὁ ὢν om. P ‖ Ἔβρεξεν QBWSD Ἔμβρεξε P

---

17. a. Jn 1, 1. b. Ps. 109, 3. c. Is. 41, 4. d. Jn 1, 18. e. Jn 14, 6. f. Jn 8, 12. g. I Cor. 1, 24. h. Hébr. 1, 3. i. Sag. 7, 26. j. Jn 6, 27.

---

1. On pourra admirer dans les paragraphes suivants, ainsi que dans d'autres passages des *Discours* 30 et 31, la virtuosité de Grégoire à exploiter les textes de l'Écriture. On ne doit pas oublier toutefois qu'avant même les controverses trinitaires, des florilèges scripturaires sur les titres du Christ circulaient dans l'Église. Le seul témoignage

ailleurs, absurde. Vois-tu comment, malgré votre désir de faire une guerre déloyale, nous échappons à vos détours ?

Et maintenant que nous avons constaté que tu es imbattable dans les raisonnements et les détours, voyons la force que tu tires des paroles divines, au cas où peut-être tu comptes nous persuader par là[1].

17. C'est en effet à partir de ces mots grands et sublimes que nous avons saisi la divinité du Fils et que nous la proclamons. Quels sont-ils ? Le mot « Dieu », le mot « Verbe », « celui qui est au commencement, celui qui est avec le principe, le principe » : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était avec Dieu, et le Verbe était Dieu[a] »; et : « Avec toi est le principe[b] »; et : « Il appelle celle-ci[2] principe depuis les générations[c] ». Comme il est Fils unique, « le Fils unique, celui qui est dans le sein du Père, c'est lui qui l'a fait connaître[d] ». Il est « voie, vérité, vie, lumière » : « Je suis la voie, la vérité et la vie[e] »; et : « Je suis la lumière du monde[f] ». Il est « sagesse, puissance » : « Le Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu[g] ». Il est « rayonnement, empreinte, image, sceau » : « Lui qui est le rayonnement de la gloire de Dieu et l'empreinte de sa substance[h3] », « l'image de sa bonté[i] », et « c'est lui en effet que Dieu le Père a marqué de son sceau[j] ». Il est « Seigneur, roi, celui qui est, le tout-puissant » : « Le Seigneur fit

de l'*Ad Quirinium* de Cyprien est décisif à ce sujet (*CSEL* 3, 1, p. 33-184). On y lit que le Christ est le premier-né et la sagesse de Dieu, sa parole ou son verbe, sa main ou son bras, et qu'il est Dieu... : tout cela prouvé par des textes de l'Écriture. Nous ne dirons pas que Grégoire ne fait que citer des florilèges — il avait une trop haute idée de sa mission de pasteur pour se dispenser de travail personnel —, mais ces florilèges devaient être un précieux aide-mémoire. Grégoire fait allusion à des travaux d'érudition de ce genre : *Discours* 29, 5 ; 31, 2.

2. C'est-à-dire la justice, d'après le contexte.

3. Grégoire entend évidemment le mot ὑποστάσεως au sens qu'il a dans l'*Épître aux Hébreux*, et non au sens technique d'« hypostase ».

Κύριος πῦρ παρὰ Κυρίου[k] », καὶ « Ῥάβδος εὐθύτητος, ἡ ῥάβδος τῆς βασιλείας σου[l] », καὶ « Ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος » καὶ « ὁ Παντοκράτωρ[m] ». Σαφῶς περὶ τοῦ
97 A Υἱοῦ λεγόμενα, καὶ ὅσα τῆς αὐτῆς τούτοις ἐστὶ δυνάμεως, ὧν οὐδὲν ἐπίκτητον οὐδὲ ὕστερον τῷ Υἱῷ προσγενόμενον, ἢ τῷ Πνεύματι, ὥσπερ οὐδὲ αὐτῷ τῷ Πατρί. Οὐ γὰρ ἐκ προσθήκης τὸ τέλειον. Οὐ γὰρ ἦν ὅτε ἄλογος ἦν, οὐδὲ ἦν ὅτε οὐ Πατήρ, οὐδὲ ἦν ὅτε οὐκ ἀληθής, ἢ ἄσοφος, ἢ ἀδύνατος, ἢ ζωῆς ἐνδεής, ἢ λαμπρότητος, ἢ ἀγαθότητος.

18. Σὺ δέ μοι καταρίθμει πρὸς ταῦτα τὰ τῆς ἀγνωμοσύνης ῥήματα, τὸ « Θεός μου καὶ Θεὸς ὑμῶν[a] », τὸ « μείζων[b] », τὸ « ἔκτισε[c] », τὸ « ἐποίησε[d] », τὸ « ἡγίασεν[e] ». Εἰ βούλει δέ, καὶ τὸ « δοῦλον[f] » καὶ τὸ « ὑπήκοον[g] » · τὸ « δέδωκε[h] », τὸ « ἔμαθε[i] », τὸ « ἐντέταλται[j] », τὸ « ἀπέσταλται[k] », τὸ « μὴ δύνασθαι ἀφ' ἑαυτοῦ τι ποιεῖν[l], ἢ λέγειν[m], ἢ κρίνειν[n], ἢ δωρεῖσθαι[o], ἢ βούλεσθαι[p] ». Ἔτι δὲ καὶ ταῦτα, τὴν ἄγνοιαν[q], τὴν ὑποταγήν[r], τὴν εὐχήν[s], τὴν ἐρώτησιν[t], τὴν
B προκοπήν[u], τὴν τελείωσιν[v]. Πρόσθες, εἰ βούλει, καὶ ὅσα τούτων ταπεινότερα, τὸ ὑπνοῦν[w], τὸ πεινῆν[x], τὸ κοπιᾶν[y], τὸ δακρύειν[z], τὸ ἀγωνιᾶν[a], τὸ ὑποδύεσθαι[b]. Τάχα δ' ἂν ὀνειδίσαις καὶ τὸν σταυρόν, καὶ τὸν θάνατον. Τὴν γὰρ ἔγερσιν καὶ τὴν ἀνάληψιν παρήσειν μοι δοκεῖς, ἐπειδή τι καὶ πρὸς ἡμῶν ἐν τούτοις εὑρίσκεται. Πολλὰ δ' ἂν ἔτι

17, 20 οὐδ' PC || προσγενόμενον : προγινόμενον B || 21 οὐδ' PC || 22 οὐδ' PC || 23 ἦν post ἀληθής add. A
18, 2 μεῖζον SP || 3-4 ἔκτισεν ... ἐποίησεν ... δέδωκεν AQBWDP || 5 ἔμαθεν AQBWDPC || ἐντέταλται : ἐντέταλκεν C || 10 πεινῆν : πεινεῖν S

---

17. k. Gen. 19, 24. l. Ps. 44, 7. m. Apoc. 1, 8.
18. a. Jn 20, 17. b. Jn 14, 28. c. Prov. 8, 22. d. Act. 2, 36. e. Jn 10, 36. f. Is. 49, 3.5. g. Phil. 2, 8. h. Jn 18, 9. i. Jn 15, 15. j. Jn 10, 18. k. Jn 9, 4. l. Jn 5, 19. m. Jn 12, 49. n. Jn 8, 15. o. Mc 10, 40. p. Matth. 26, 39. q. Matth. 24, 36. r. Lc 2, 51. s. Lc 6, 12. t. Lc 2, 46.

pleuvoir le feu d'auprès du Seigneur[k] »; et : « Le sceptre de ta royauté est un sceptre de droiture[l] »; et : « Celui qui est, qui était et qui vient » et : « le Tout-Puissant[m] ». Toutes ces choses sont dites clairement du Fils, ainsi que toutes celles qui ont même valeur; et en elles on ne voit rien qui soit acquis ni qui soit venu s'ajouter ultérieurement au Fils ou à l'Esprit, pas plus qu'au Père lui-même. Leur perfection, en effet, ne vient pas d'une adjonction. Car il n'y a pas eu un moment où (le Père) était sans le Verbe; il n'y a pas eu non plus un moment où il n'était pas Père; il n'y a pas eu non plus un moment où il était sans vérité, ou sans sagesse, ou sans puissance, ou privé de vie ou de splendeur ou de bonté.

18. A l'encontre, énumère-moi les paroles chères à ton ingratitude, comme : « mon Dieu et votre Dieu[a] », « le Père est plus grand[b] », « il m'a fondé[c] », « il m'a fait[d] », « il m'a sanctifié[e] ». Et encore, si tu le veux, les termes « esclave[f] »[1], « obéissant[g] »; les expressions : « (le Père) lui a donné[h] », « il a appris[i] », « il a reçu des ordres[j] », « il a été envoyé[k] », « il ne peut rien faire de lui-même[l], ni parler[m], ni juger[n], ni donner[o], ni vouloir[p] »; puis encore ceci : son ignorance[q], sa soumission[r], sa prière[s], ses questions[t], ses progrès[u], son perfectionnement[v]; ajoute, si tu le veux, tout ce qui est plus humble : dormir[w], avoir faim[x], être fatigué[y], pleurer[z], craindre la mort[a], être abattu par le découragement[b]. Tu lui reprocheras peut-être aussi sa croix et sa mort! Car sa résurrection et son ascension, tu les laisseras de côté, je pense, puisqu'en elles se trouve quelque chose qui va aussi dans notre sens. Et tu pourrais encore glaner en

u. Lc 2, 52. v. Ibid. w. Matth 8, 24. x. Matth. 4, 2. y. Jn 4, 6. z. Jn 11, 35. a. Mc 14, 33. b. Ibid.

---

1. On n'alléguera pas ici *Isaïe* 42, 1, car les Septante écrivent dans ce verset παῖς et non δοῦλος.

πρὸς τούτοις σπερμολογήσαις, εἰ βούλοιο συντιθέναι τὸν ὁμώνυμόν σου Θεὸν καὶ παρέγγραπτον, ἡμῖν δὲ ἀληθινὸν καὶ ὁμότιμον τῷ Πατρί.

Τούτων γὰρ ἕκαστον οὐ χαλεπὸν μὲν καὶ κατὰ μέρος ἐπεξιόντα ἐξηγεῖσθαί σοι πρὸς τὸ εὐσεβέστατον, καὶ ἀνακαθαίρειν τὸ ἐν τοῖς γράμμασι πρόσκομμα, εἴ γε προσπταίεις ὄντως, ἀλλὰ μὴ ἑκὼν κακουργεῖς. Ἑνὶ δὲ κεφαλαίῳ, τὰ μὲν ὑψηλότερα πρόσαγε τῇ θεότητι καὶ τῇ κρείττονι
C φύσει παθῶν καὶ σώματος · τὰ δὲ ταπεινότερα τῷ συνθέτῳ, καὶ τῷ διὰ σὲ κενωθέντι[c] καὶ σαρκωθέντι[d], οὐδὲν δὲ χεῖρον εἰπεῖν, καὶ ἀνθρωπισθέντι[e], εἶτα καὶ ὑψωθέντι[f], ἵνα σὺ τὸ τῶν δογμάτων σου σαρκικὸν καὶ χαμαιπετὲς καταλύσας μάθῃς ὑψηλότερος εἶναι, καὶ συνανιέναι θεότητι, καὶ μὴ τοῖς ὁρωμένοις ἐναπομένοις, ἀλλὰ συνεπαίρῃ τοῖς νοουμένοις, καὶ γινώσκῃς, τίς μὲν φύσεως λόγος, τίς δὲ λόγος οἰκονομίας.

100 A **19.** Οὗτος γὰρ ὁ νῦν σοι καταφρονούμενος, ἦν ὅτε καὶ ὑπὲρ σὲ ἦν · ὁ νῦν ἄνθρωπος, καὶ ἀσύνθετος ἦν. Ὃ μὲν ἦν, διέμεινεν · ὃ δὲ οὐκ ἦν, προσέλαβεν. Ἐν ἀρχῇ[a] ἦν ἀναιτίως · τίς γὰρ αἰτία Θεοῦ ; Ἀλλὰ καὶ ὕστερον γέγονε δι᾽ αἰτίαν · ἡ δὲ ἦν τὸ σὲ σωθῆναι τὸν ὑβριστήν, ὃς διὰ

18, 16 σου : σοι Maur. ‖ δ᾽ P ‖ 17 τῷ Πατρί post ὁμότιμον om. AQBWVT ‖ 18 γὰρ om. S^{ac} ‖ οὐ om. W ‖ 22 κρείττονι : κρείσσονι A ‖ 23 σώματος : ἀσωμάτως C ‖ 26 χαμαιπετὲς : χαμερπὲς C Maur. ‖ 29 γινώσκεις A ‖ λόγος : νόμος S^{ac}
19, 1 σοι om. A ‖ 4 γέγονεν QBWD

---

18. c. Phil. 2, 7. d. Jn 1, 14. e. Cf. Mc 15, 39. Phil. 2, 7. f. Phil. 2, 9.
19. a. Jn 1, 1.

---

1. Le terme sera repris à propos du Saint-Esprit : *Discours* 31, 3
2. Pour la valeur exacte de ce mot, voir *Discours* 27, 2, note 2.
3. Par nature, le Dieu Verbe est impassible ; si l'Écriture rapporte de lui des paroles ou des attitudes qui le révèlent sujet à la faim, à la fatigue, à la crainte, au découragement etc., c'est à cause du dessein.

outre beaucoup de détails, si tu voulais constituer celui qui, pour toi, est Dieu dans un sens équivoque et frauduleux[1] mais, pour nous, vrai Dieu et égal au Père en honneur.

De fait, il n'est pas difficile, quand on examine en détail chacun de ces passages, de te l'expliquer dans le sens le plus pieux[2] et de débarrasser les textes de l'obstacle que tu y trouves, si du moins tu achoppes réellement et si tu n'es pas volontairement un malfaiteur. Et, dans un seul chef d'explication, les choses plus élevées, attribue-les à la divinité, à la nature qui est supérieure aux passions et au corps; les choses plus humbles, attribue-les au composé, à celui qui pour toi s'est anéanti[c], s'est fait chair[d] et, pour dire encore mieux, s'est fait homme[e] et qui ensuite a été élevé[f] pour que toi, tu supprimes ce qu'il y a de charnel et de terre à terre dans tes dogmes, pour que tu apprennes à être au-dessus de cela et à monter avec la divinité, pour que tu ne restes pas dans les choses visibles mais que tu t'élèves pour être avec les choses spirituelles, et pour que tu comprennes ce qui est dit de la nature (divine) et ce qui est dit de « l'économie[3] ».

19. Car celui qui est maintenant méprisé par toi était jadis au-dessus de toi; celui qui est maintenant homme était alors sans composition. Ce qu'il était, il l'est demeuré; et ce qu'il n'était pas, il l'a assumé[4]. Au commencement[a] il était sans cause — car la cause de Dieu, quelle est-elle ? —; mais plus tard il est né grâce à une cause. Cette cause, c'était que tu sois sauvé, toi, son insulteur, toi qui

de Dieu de se réconcilier les hommes en l'humanité de son Fils. En effet, cette disposition (οἰκονομία) n'a de sens que si le Fils de Dieu peut en toute vérité et en raison même de la philanthropie divine s'attribuer ce qui est propre à l'humanité qu'il assume. Il faut donc distinguer en lui ce qu'il est par nature et ce que son Père a voulu qu'il devienne pour nous.

4. Terme consacré pour désigner ce que le Christ a pris en se faisant homme.

τοῦτο περιφρονεῖς θεότητα, ὅτι τὴν σὴν παχύτητα κατεδέξατο, διὰ μέσου νοὸς ὁμιλήσας σαρκί, καὶ γενόμενος ἄνθρωπος ὁ κάτω Θεός, ἐπειδὴ συνανεκράθη Θεῷ, καὶ γέγονεν εἷς, τοῦ κρείττονος ἐκνικήσαντος, ἵνα γένωμαι τοσοῦτον Θεός, ὅσον ἐκεῖνος ἄνθρωπος. Ἐγεννήθη[b] μέν, ἀλλὰ καὶ ἐγεγέννητο[c]· ἐκ γυναικὸς[d] μέν, ἀλλὰ καὶ παρθένου[e]. Τοῦτο ἀνθρώπινον, ἐκεῖνο θεῖον. Ἀπάτωρ ἐντεῦθεν[f], ἀλλὰ καὶ ἀμήτωρ ἐκεῖθεν[g]. Ὅλον τοῦτο θεότητος. Ἐκυοφορήθη[h] μέν, ἀλλ' ἐγνώσθη
B προφήτῃ καὶ αὐτῷ κυοφορουμένῳ καὶ προσκιρτῶντι[i] τοῦ Λόγου, δι' ὃν ἐγένετο. Ἐσπαργανώθη[j] μέν, ἀλλ' ἀποσπαργανοῦται τὰ τῆς ταφῆς ἀνιστάμενος[k]. Ἐν φάτνῃ μὲν ἐτέθη[l], ἀλλ' ὑπ' ἀγγέλων ἐδοξάσθη[m], καὶ ὑπ' ἀστέρος ἐμηνύθη[n], καὶ ὑπὸ μάγων προσεκυνήθη[o]. Πῶς σὺ προσπταίεις τῷ βλεπομένῳ, μὴ σκοπῶν τὸ νοούμενον; Ἐφυγαδεύθη μὲν εἰς Αἴγυπτον[p], ἀλλὰ φυγαδεύει τὰ Αἰγυπτίων[q]. Οὐκ εἶχεν « εἶδος οὐδὲ κάλλος[r] » παρὰ Ἰουδαίοις, ἀλλὰ τῷ Δαυῒδ « ὡραῖος » ἦν « κάλλει παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων[s] », ἀλλ' ἐπὶ τοῦ ὄρους ἀστράπτει, καὶ ἡλίου φωτοειδέστερος γίνεται[t], τὸ μέλλον μυσταγωγῶν.

19, 8 συνανεκράθη : συνεκράθη AS^{ac}PC ‖ 9 ἵνα : ἵν' ἐγὼ Q ‖ 10 ἐγεγέννητο : γεγέννητο AQBVDPC ‖ 13 ἐκυοφορήθη : o s.l. P ‖ 15 ἐγίνετο WD ‖ 16 ἐτέθη : ἀνεκλίθη QBWVTS^{pc}P ‖ 17 ὑπ'[1] : ὑπὸ AWVTS Maur. ‖ 20 φυγαδεύει : ἐφυγάδευσε PC Maur.

---

19. b. Matth. 1, 16. c. Ps. 2, 7. Act. 13, 33. Hébr. 1, 5; 5, 5. d. Cf. Gal. 4, 4. e. Cf. Lc 1, 34-35. Matth. 1, 20. f. Matth. 1, 20. g. Ps. 2, 7. h. Lc 1, 31. i. Lc 1, 41. j. Lc 2, 7.12. k. Cf. Jn 20, 6-7. l. Lc 2, 7.16. m. Lc 2, 13-14. n. Matth. 2, 2.7.9-10. o. Matth. 2, 11. p. Matth. 2, 13-14. q. Ex. 14, 27. r. Is. 53, 2. s. Ps. 43, 3. t. Matth. 17, 2.

---

1. La formule de Grégoire pour évoquer le plus strictement possible le mystère de l'Incarnation est tout à fait orthodoxe, même s'il use d'un langage dont les expressions officielles de la foi chrétienne se sont ensuite quelque peu écartées. Pour dire la vérité de l'humanité

méprises la divinité parce qu'elle a accueilli ton épaisseur; s'étant associé à une chair par l'intermédiaire d'un esprit, l'homme d'ici-bas[1] est devenu Dieu lorsqu'il s'est mêlé à Dieu, et il est devenu un seul — ce qui était le meilleur l'ayant emporté —, afin que je devienne Dieu autant que lui est devenu homme. Il a été engendré[b], certes, mais il avait été engendré[c2]; il est né d'une femme[d], mais d'une vierge[e] : voilà des traits, les uns humains, les autres divins. Il est sans père ici-bas[f], mais sans mère là-haut[g] : tout cela est le fait de la divinité. Il fut porté dans le sein de sa mère[h], mais il fut reconnu par un prophète porté, lui aussi, dans le sein de sa mère et tressaillant[i] en présence du Verbe pour lequel il avait été fait. Il fut enveloppé de langes[j], mais il se dégagea des linges de la sépulture en ressuscitant[k]. Il fut placé dans une crèche[l], mais il fut glorifié par les Anges[m], indiqué par une étoile[n] et adoré par les Mages[o]. Comment achoppes-tu sur ce qui se voit, sans considérer ce qui se perçoit par l'esprit ? Il a fui en Égypte[p], mais il a fait fuir les Égyptiens[q]. Il n'avait « ni forme ni beauté[r] » devant les Juifs; mais pour David il est « parfait dans sa beauté plus que les fils des hommes[s] », mais sur la montagne il brille comme l'éclair et il est plus resplendissant que le soleil[t], donnant ainsi une esquisse de l'avenir.

dont est porteur Jésus, Grégoire emploie le langage concret : « l'homme d'ici-bas » est uni à Dieu et ne fait qu'un avec lui. La crainte de faire croire à l'existence préalable d'un homme que le Verbe assumerait fera peu à peu éviter cette manière de parler. Mais cette expression a le mérite de dire très clairement la consistance entière de l'humanité de Jésus : ni la conscience, ni la volonté de l'homme qu'il est ne lui font défaut. L'important toutefois est de préciser qu'à aucun moment cet homme n'a été quelqu'un d'autre que le Fils de Dieu. La médiation nécessaire de l'esprit humain, du νοῦς de Jésus pour que l'Incarnation soit authentique, est clairement exprimée ; Grégoire formule ce qu'il défendra bientôt plus en détail dans ses *Lettres Théologiques* (*SC* 208).

2. Il est né de la Vierge Marie en tant qu'homme ; il est engendré par le Père en tant que Fils de Dieu.

C **20.** Ἐβαπτίσθη[a] μὲν ὡς ἄνθρωπος, ἀλλ' ἁμαρτίας ἔλυσεν[b] ὡς Θεός, ἀλλ' ἵνα ἁγιάσῃ τὰ ὕδατα. Ἐπειράσθη[c] ὡς ἄνθρωπος, ἀλλ' ἐνίκησεν[d] ὡς Θεός, ἀλλὰ θαρρεῖν διακελεύεται ὡς κόσμον νενικηκώς[e]. Ἐπείνησεν[f], ἀλλ' ἔθρεψε χιλιάδας[g], ἀλλ' ἄρτος ἐστὶ ζωτικὸς καὶ οὐράνιος[h]. Ἐδίψησεν[i], ἀλλ' ἐβόησεν · « Ἐάν τις διψᾷ, ἐρχέσθω πρός με, καὶ πινέτω[j] », ἀλλὰ καὶ πηγάζειν ὑπέσχετο τοὺς πιστεύοντας[k]. Ἐκοπίασεν[l], ἀλλὰ τῶν κοπιώντων καὶ πεφορτισμένων ἐστὶν ἀνάπαυσις[m]. Ἐβαρήθη μὲν ὕπνῳ[n], ἀλλ' ἐπὶ πελάγους κουφίζεται[o], ἀλλ' ἐπιτιμᾷ πνεύμασιν[p], ἀλλὰ Πέτρον κουφίζει
101A βαπτιζόμενον[q]. Δίδωσι τέλος, ἀλλ' ἐξ ἰχθύος[r], ἀλλὰ βασιλεύει[s] τῶν ἀπαιτούντων. Σαμαρείτης ἀκούει καὶ δαιμονῶν[t], πλὴν σῴζει τὸν ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ καταβαίνοντα καὶ λῃσταῖς περιπεσόντα[u], πλὴν ὑπὸ δαιμόνων ἐπιγινώσκεται[v], καὶ ἀπελαύνει δαίμονας[w], καὶ λεγεῶνα πνευμάτων βυθίζει[x], καὶ « ὡς ἀστραπὴν ὁρᾷ πίπτοντα[y] » τὸν ἀρχηγὸν τῶν δαιμόνων. Λιθάζεται, ἀλλ' οὐχ ἁλίσκεται[z]. Προσεύχεται[a], ἀλλ' ἐπακούει[b]. Δακρύει[c], ἀλλὰ παύει δάκρυον[d]. Ἐρωτᾷ ποῦ τέθειται Λάζαρος[e], ἄνθρωπος γὰρ ἦν · ἀλλ' ἐγείρει Λάζαρον[f], Θεὸς γὰρ ἦν. Πωλεῖται, καὶ λίαν εὐώνως, τριάκοντα γὰρ ἀργυρίων[g], ἀλλ' ἐξαγοράζει κόσμον, καὶ μεγάλης τιμῆς, τοῦ ἰδίου γὰρ αἵματος[h]. Ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἄγεται[i], ἀλλὰ ποιμαίνει τὸν Ἰσραήλ[j], νῦν δὲ καὶ

20, 2 οὐ καθαρσίων αὐτὸς δεόμενος post Θεός add. Maur. οὐ καθαρσίων αὐτὸς add. P ‖ 2 ἵν' : ἵνα AWC ‖ 3 θαρρεῖν : θαρσεῖν AD ‖ 4 ὡς : ὁ A ‖ 7 πηγάσειν D ‖ 8 ἐστὶ καὶ πεφορτισμένων D ‖ 9 ἐβαρήθη : ἐβαρύνθη Maur. ‖ 9-10 ἀλλὰ κουφίζεται ἐπὶ πελάγους S ‖ 12 δαιμονιῶν D ‖ 13 καταβαίνοντα : καταβάντα A ‖ 15 λεγεῶνας Maur. ‖ 17 ἀναλίσκεται A ‖ 18 ἐπακούει : ἀκούει PC ‖ δάκρυα D ‖ 19 τέθειται om. AQBWVTS[pc] ‖ 21 τὸν post ἐξαγοράζει add. QWVD (in T legi non potest)

---

20. a. Matth. 3, 16. Lc 3, 21. b. Jn 1, 29. c. Matth. 4, 1. Mc 1, 13. Lc 4, 2. d. Matth. 4, 11. Lc 4, 13. e. Jn 16, 33. f. Matth. 4, 2. Lc 4, 2. g. Matth. 14, 20-21. Mc 6, 42-44. Matth. 15, 38. Mc 8, 9. h. Jn 6, 41. i. Jn 19, 28. j. Jn 7, 37. k.

20. Il a été baptisé[a] en tant qu'homme, mais il a enlevé les péchés[b] en tant que Dieu, mais c'était afin de sanctifier les eaux. Il fut tenté[c] en tant qu'homme, mais il a vaincu[d] en tant que Dieu, mais il recommande d'avoir confiance, car il a vaincu le monde[e]. Il a eu faim[f], mais il a nourri des milliers d'hommes[g], mais il est le pain vivant et céleste[h]. Il a eu soif[i], mais il a crié : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive[j] ! », mais aussi il a promis que ceux qui croient seraient des sources[k]. Il a été fatigué[l], mais il est le repos de ceux qui sont fatigués et accablés par le fardeau[m]. Il a été appesanti par le sommeil[n], mais sur la mer il est léger[o], mais il commande aux vents[p], mais quand Pierre s'enfonce il le rend léger[q]. Il donne l'impôt, mais il le prend dans un poisson[r], mais il est le roi[s] de ceux qui le lui réclament. Il s'entend appeler Samaritain et démoniaque[t], mais il sauve celui qui descendait de Jérusalem et qui était tombé aux mains des brigands[u] et il est reconnu par les démons[v], il les chasse[w], il précipite dans la mer une légion d'esprits[x], il voit le chef des démons « tomber comme un éclair[y] ». On lui jette des pierres, mais il n'est pas pris[z]. Il prie[a], mais il exauce[b]. Il pleure[c], mais il fait cesser les pleurs[d]. Il demande où l'on a mis Lazare[e], car il était homme; mais il ressuscite Lazare[f], car il était Dieu. Il est vendu, et à très vil prix : trente pièces d'argent[g]; mais il rachète le monde, et à grand prix : son propre sang[h]. Comme une brebis, il est mené à l'égorgement[i]; mais il est le pasteur d'Israël[j] et maintenant il est aussi le pasteur de

Jn 7, 38. l. Jn 4, 6. m. Matth. 11, 28. n. Matth. 8, 24. Mc 4, 38. o. Matth. 14, 25. Mc 6, 48. Jn 6, 19. p. Matth. 8, 26. Mc 4, 39. Lc 8, 24. q. Matth. 29, 31. r. Matth. 17, 24-27. s. Jn 18, 37. t. Jn 8, 48. u. Lc 10, 30. v. Mc 1, 24. Lc 4, 34. w. Matth. 8, 16, etc. x. Mc. 5, 9.13. Lc 8, 30. y. Lc 10, 18. z. Jn 10, 31.39. a. Mc 1, 35, etc. b. Matth. 8, 13, etc. c. Jn 11, 35. d. Lc 7, 13 ; 8, 52 ; 23, 28. e. Jn 11, 34. f. Jn 11, 43-44. g. Matth. 26, 15. h. I Cor. 6, 20. I Pierre 1. 19. i. Is. 53, 7. Act. 8, 32. j. Ps. 79, 2.

B πᾶσαν τὴν οἰκουμένην[k]. Ὡς ἀμνὸς ἄφωνος[l], ἀλλὰ Λόγος ἐστί[m], φωνῇ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ καταγγελλόμενος[n]. Μεμαλάκισται[o], τετραυμάτισται[p], ἀλλὰ θεραπεύει « πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν[q] ». « Ἐπὶ τὸ ξύλον » ἀνάγεται[r], προσπήγνυται[s], ἀλλὰ « τῷ ξύλῳ τῆς ζωῆς[t] » ἀποκαθίστησιν, ἀλλὰ σῴζει καὶ λῃστὴν συσταυρούμενον[u], ἀλλὰ σκοτίζει πᾶν τὸ ὁρώμενον[v]. Ὄξος ποτίζεται[w], χολὴν βρωματίζεται[x]· τίς ; Ὁ τὸ ὕδωρ εἰς οἶνον μεταβαλών[y], ὁ τῆς πικρᾶς γεύσεως καταλυτής[z], ὁ « γλυκασμὸς καὶ ὅλος ἐπιθυμία[a] ». Παραδίδωσι τὴν ψυχήν[b], ἀλλ' ἐξουσίαν ἔχει πάλιν λαβεῖν αὐτήν[c], ἀλλὰ καταπέτασμα ῥήγνυται[d] — τὰ γὰρ ἄνω παραδείκνυται —, ἀλλὰ πέτραι σχίζονται[e], ἀλλὰ νεκροὶ προεγείρονται[f]. Ἀποθνήσκει[g], « ζωοποιεῖ[h] » δέ, καὶ καταλύει τῷ θανάτῳ τὸν θάνατον[i]. Θάπτεται[j], ἀλλ' ἀνίσταται[k]. Εἰς ᾅδου κάτεισιν[l],
C ἀλλ' ἀνάγει ψυχάς[m], ἀλλ' εἰς οὐρανοὺς ἄνεισιν[n], ἀλλ' ἥξει κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς[o], καὶ τοὺς τοιούτους βασανίσαι λόγους. Εἰ ταῦτα ἐμποιεῖ σοι τῆς πλάνης τὴν ἀφορμήν, ἐκεῖνά σου λύει τὴν πλάνην.

21. Ταῦτα τοῖς αἰνιγματισταῖς παρ' ἡμῶν, οὐχ ἑκόντων μέν — οὐ γὰρ ἡδὺ τοῖς πιστοῖς ἀδολεσχία καὶ λόγων ἀντίθεσις, ἀρκεῖ γὰρ καὶ εἷς ἀντικείμενος[a] — · πλὴν ἀναγκαίως διὰ τοὺς

20, 25 τῇ om. V (in T legi non potest || 26 καὶ post Μεμαλάκισται add. S^acD Maur. || 27 τὸ om. C || καὶ post ἀνάγεται add. S^ac || 35 προεγείρονται : ἐγείρονται A Maur. (in T legi non potest). || 36 καὶ om. PC || 40 ἐμποιεῖ : ποιεῖ A || 41 λύει : λυέτω D Maur.
21, 3 ἀναγκαίως : ἀναγκαῖον C

20. k. Jn 10, 11.16, l. Is. 53, 7. m. Jn 1, 1. n. Jn 1, 23. o. Is. 53, 4. p. Is. 53, 5. q. Matth. 9, 35. r. I Pierre 2, 24. s. Mc 15, 24. Cf. Lc 23, 33. Matth. 27, 35. Jn 19, 17. t. Gen. 2, 9 ; 3, 32. Apoc. 2. 7. u. Lc 23, 43. v. Matth. 27, 45. Mc 15, 33. Lc 23, 44. w. Matth. 27, 48. x. Matth. 27, 34. y. Jn 2, 7-9. z. Ex. 15, 23-25. Cf. Sag. 8, 16. a. Cant. 5, 16 (LXX). b. Jn 10, 17. c. Jn 10, 18. d. Matth. 27, 51. Mc 15, 38. Lc 23, 45. e. Matth. 27, 51. f. Matth. 27, 52.

toute la terre[k]. Comme un agneau, il est sans voix[l]; mais il est le Verbe[m] annoncé par la voix de celui qui crie dans le désert[n]. Il a été languissant[o] et il a été blessé[p]; mais il guérit « toute maladie et toute langueur[q] ». Il est élevé « sur le bois[r] », il y est cloué[s]; mais il nous rétablit par « le bois de la vie[t] », mais il sauve même le larron crucifié avec lui[u], mais il répand les ténèbres sur tout ce qui se voit[v]. Il est abreuvé de vinaigre[w], il est nourri de fiel[x], qui ? celui qui change l'eau en vin[y], celui qui fait disparaître le goût amer[z], celui qui est « douceur et tout entier désir[a] ». Il livre sa vie[b], mais il a pouvoir de la reprendre[c], mais le voile (du Temple) se déchire[d] — car les choses d'en haut se montrent —, mais les rochers se fendent[e], mais les morts ressuscitent[f] à l'avance. Il meurt[g]; mais il « fait vivre[h] » et par sa mort il détruit la mort[i]. Il est enseveli[j]; mais il ressuscite[k]. Il descend aux enfers[l]; mais il en fait remonter les âmes[m], mais il monte aux cieux[n], mais il viendra « juger les vivants et les morts[o] » et soumettre à l'épreuve les propos tels que les tiens. Si certaines paroles présentent pour toi l'occasion de faire erreur, que certaines autres détruisent ton erreur!

21. Voilà de notre part[1] pour les faiseurs d'énigmes; ce n'est pas de bon gré — il n'y a, en effet, aucun agrément pour les croyants dans le bavardage et le choc des raisonnements, car un seul adversaire[a] suffit bien —, cependant,

g. Matth. 27, 50. Mc 15, 37. Lc 23. 46. Jn 19, 30. h. Jn 5, 21. i. II Tim. 1, 10. Hèbr. 2, 14. j, Matth. 27, 60. Mc 15, 46. Lc 23, 53. Jn 19, 41-42. I Cor. 15, 4. k. Matth. 28, 6. Mc 16, 6. Lc 24, 6. Jn 20, 8-9. I Cor. 15, 4. l. Éphés. 4, 9. m. Éphés. 4, 8. n. Mc 16, 19. Lc 24, 51. Act. 1, 10-11. Hébr. 9, 24. I Pierre 3, 22. o. II Tim. 4, 1. I Pierre 4, 5.
21. a. Cf. I Pierre 5, 8.

1. L'expression ταῦτα παρ' ἡμῶν est dans les habitudes stylistiques de Grégoire (cf. *Lettres* 51, 8 ; 76, 5).

ἐμπίπτοντας, ἐπεὶ καὶ διὰ τὰς νόσους τὰ φάρμακα, ἵν' εἰδῶσι μὴ πάντα ὄντες σοφοὶ μηδὲ ἀήττητοι τὰ περιττὰ καὶ D κενοῦντα τὸ εὐαγγέλιον[b]. Ὅταν γὰρ τὸ τοῦ λόγου δυνατὸν 104A προβαλλώμεθα, τὸ πιστεύειν ἀφέντες, καὶ τὸ τοῦ Πνεύματος ἀξιόπιστον ταῖς ζητήσεσι λύσωμεν, εἶτα ἡττηθῇ τοῦ μεγέθους τῶν πραγμάτων ὁ λόγος — ἡττηθήσεται δὲ πάντως, ἀπὸ ἀσθενοῦς ὀργάνου τῆς ἡμετέρας διανοίας ὁρμώμενος — τί γίνεται ; τὸ ἀσθενὲς τοῦ λόγου τοῦ μυστηρίου φαίνεται. Καὶ οὕτω « κένωσις τοῦ σταυροῦ[c] » τὸ τοῦ λόγου κομψὸν ἀναδείκνυται, ὡς καὶ Παύλῳ δοκεῖ. Ἡ γὰρ πίστις τοῦ καθ' ἡμᾶς λόγου πλήρωσις.

Ὁ δὲ ἀναγγέλλων συνδέσμους, καὶ λύων κρατούμενα[d], ὁ καὶ ἡμῖν ἐπὶ νοῦν ἀγαγὼν διαλῦσαι στραγγαλιὰς βιαίων δογμάτων, μάλιστα μὲν καὶ τούτους μεταβαλὼν ποιήσειε πιστοὺς ἀντὶ τεχνολόγων, καὶ Χριστιανοὺς ἀνθ' ὧν νῦν ὀνομάζονται. Τοῦτο δὴ καὶ παρακαλοῦμεν. Δεόμεθα ὑπὲρ B Χριστοῦ · « Καταλλάγητε τῷ Θεῷ »[e], καὶ « τὸ Πνεῦμα μὴ σβέννυτε[f] » · μᾶλλον δέ, καταλλαγείη Χριστὸς ὑμῖν, καὶ τὸ Πνεῦμα ὀψὲ γοῦν ἀναλάμψειεν. Εἰ δὲ λίαν ἔχοιτε φιλονείκως, ἀλλ' ἡμεῖς γε σῴζοιμεν ἡμῖν αὐτοῖς τὴν Τριάδα, καὶ ὑπὸ τῆς Τριάδος σῳζοίμεθα, μένοντες εἰλικρινεῖς καὶ ἀπρόσκοποι[g], μέχρις ἀναδείξεως τελεωτέρας τῶν ποθουμένων, ἐν αὐτῷ Χριστῷ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν, « ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας[h] ». Ἀμήν.

21, 4 ἐμπίπτοντας : ἀντιπίπτοντας P ‖ ἵν' : ἵνα Q ‖ 5 μηδ' PC ‖ 7 προβαλλόμεθα A ‖ 13 ἀναδείκνυται : ἀναφαίνεται AB ‖ 15 δ' B ‖ ἀναγγέλων A ‖ 16-17 διαλῦσαι — μάλιστα om. Q ‖ 16 δαλύσαις A ‖ τῶν βιαίων B ‖ 17 δογμάτων : συναλλαγμάτων C ‖ ποιήσειε : ποιήσειεν QS[ac] Maur. ποιήσει BW ‖ 21 σβέννυται B ‖ 22 ἀναλάμψειεν : ἀνακάμψειεν V ἀνάψειεν S[ac] ὑμῖν add. D ‖ 25 τελειοτέρας P ‖ 26 τῷ post αὐτῷ add. A ‖ 27 τῶν αἰώνων post αἰῶνας add. SP ‖ In fine Περὶ Υἱοῦ α' B Περὶ Υἱοῦ λόγος α' WP

---

21. b. Cf. I Cor. 1, 17. c. I Cor. 1, 17. d. Cf. Dan. 5, 12. e. I Cor. 5, 20. f. I Thess. 5, 19. g. Act. 24, 16. Phil. 1, 10. h. Apoc. 1, 6.

c'était nécessaire à cause de ceux qui nous attaquent, puisque les maladies appellent les remèdes; il fallait leur faire savoir qu'ils ne sont pas savants en tout ni invincibles en ces choses qui sont vaines et qui anéantissent l'Évangile[b]. En effet, lorsque nous mettons en avant la puissance du raisonnement en laissant de côté la foi, lorsque nous détruisons l'autorité de l'Esprit par nos recherches et que dès lors le raisonnement est inférieur à la grandeur du sujet — et il le sera de toute façon, car il procède d'un faible instrument, notre intelligence —, alors, qu'arrive-t-il ? La faiblesse du raisonnement apparaît comme celle du mystère; et ainsi la subtilité du raisonnement révèle « l'anéantissement de la croix[c] », selon l'avis de Paul. Car la foi parachève notre raison.

Quant à celui qui explique ce qu'il a lié et qui délie les énigmes[d1], lui qui nous a mis en l'idée de dénouer les enchevêtrements des dogmes de violence, puisse-t-il surtout changer ces gens-là, faire d'eux des croyants — et non des virtuoses du raisonnement[2] —, et des chrétiens, au lieu du nom qu'ils ont actuellement[3]. Nous vous adressons, au nom du Christ, cette exhortation, cette prière : « Réconciliez-vous avec Dieu[e] » et « n'éteignez pas l'Esprit[f] »; ou plutôt, le Christ puisse-t-il se réconcilier avec vous, et l'Esprit, bien que tardivement, puisse-t-il vous illuminer! Et si vous restez si fortement attachés à la chicane, nous, du moins, puissions-nous sauver pour nous-mêmes la Trinité et être sauvés par la Trinité, en restant purs et « sans reproche[g] » jusqu'à la révélation plus complète de ce qui est l'objet de nos désirs, dans le Christ lui-même notre Seigneur « à qui est la gloire pour les siècles[h] ». *Amen.*

1. Allusion à *Daniel* 5, 12. Grégoire a déjà évoqué ce texte (voir *Discours* 27, 2 et 28, 11). Ici il intervertit les termes du grec où il y a λύων συνδέσμους, ἀναγγέλων κρατούμενα. Pour le sens de ce dernier mot, voir la note à *Discours* 28, 11.
2. Τεχνολογία est dans *Discours* 27, 2.
3. Le nom d'Eunomiens ou disciples d'Eunome.

104 C

Περὶ Υἱοῦ λόγος β'

1. Ἐπειδή σοι τὰς μὲν ἐκ τῶν λογισμῶν στροφὰς καὶ πλοκὰς ἱκανῶς διεσείσαμεν τῇ δυνάμει τοῦ Πνεύματος, τὰς δὲ παρὰ τῶν θείων Γραφῶν ἐνστάσεις τε καὶ ἀντιθέσεις, αἷς οἱ τοῦ γράμματος ἱερόσυλοι καὶ τὸν νοῦν τῶν γεγραμμένων κλέπτοντες τοὺς πολλοὺς σφετερίζονται, καὶ τὴν ὁδὸν τῆς ἀληθείας ταράσσουσι, συλλήβδην μὲν ἤδη λελύκαμεν, καὶ οὐκ ἀμυδρῶς, ὡς ἐμαυτὸν πείθω, τοῖς εὐγνωμονεστέροις · τὰς μὲν ὑψηλοτέρας καὶ θεοπρεπεστέρας φωνὰς προσνείμαντες τῇ θεότητι, τὰς δὲ ταπεινοτέρας καὶ ἀνθρωπικωτέρας τῷ νέῳ δι' ἡμᾶς Ἀδὰμ[a] καὶ Θεῷ παθητῷ κατὰ τῆς
D ἁμαρτίας · τοῖς δὲ καθ' ἕκαστον οὐκ ἐπεξεληλύθαμεν, ἐπειγομένου τοῦ λόγου · σὺ δὲ καὶ τούτων ἐπιζητεῖς ἐν βραχέσι τὰς λύσεις, τοῦ μὴ παρασύρεσθαι λόγος πιθανότητος, ἡμεῖς καὶ ταύτας κεφαλαιώσομεν εἰς ἀριθμοὺς διελόντες διὰ τὸ εὐμνημόνευτον.

105 A **2.** Ἔστι γὰρ ἓν μὲν αὐτοῖς ἐκεῖνο καὶ λίαν πρόχειρον τὸ « Κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ[a] » ·

Titulus Περὶ Υἱοῦ λόγος β' : Τοῦ αὐτοῦ περὶ Υἱοῦ Q Περὶ Υἱοῦ β' κζ' W Τοῦ αὐτοῦ περὶ Υἱοῦ λόγος β' PC ἐρρέθη ἐν Κωνσταντίνου πόλει add. P In B titulus legi non potest.

1, 1 Ἐπειδὴ : Ἐπεὶ δὲ S^{ac}PC ‖ μὲν om. WC ‖ 2 ἐν post διεσείσαμεν add. QWVDP ‖ 3 παρὰ : ἀπὸ A$S^{pc}D^{pc}$PC ‖ 6 ταράττουσι P ‖ μὲν om. PC ‖ 8 φωνὰς post ὑψηλοτέρας posuit S ‖ 11 δὲ om. V ‖ 13 βραχέσι : βραχεῖ BTC Maur. ‖ 14 ταύτας : ταῦτα AB ‖ κεφαλαιώσωμεν D
2, 2 ὁ post τὸ add. C ‖ ἔκτισεν DP

1. a. Cf. I Cor. 15, 45.
2. a. Prov. 8, 22.

DISCOURS 30

Quatrième Discours théologique

Du Fils

Second Discours

1. Nous avons suffisamment secoué, avec la puissance de l'Esprit, les replis et les entrelacs de tes raisonnements; nous avons détruit en bloc les difficultés et les objections prises dans les divines Écritures par ceux qui profanent la lettre et dénaturent le sens des textes pour attirer à eux la foule et troubler le chemin de la vérité; et nous l'avons fait, j'en ai la conviction, sans obscurité pour les gens les mieux disposés : nous avons attribué les termes plus élevés et plus dignes de Dieu à la divinité, et les termes plus humbles et plus humains à celui qui est à cause de nous le nouvel Adam[a] et le Dieu passible pour vaincre le péché. Mais nous n'avons pas traité en détail chaque point, car notre discours allait bon train. Et tu cherches aussi à savoir brièvement les solutions de ces questions, afin de ne pas être entraîné par des propos captieux. Nous allons, nous aussi, récapituler ces difficultés, en les numérotant pour aider la mémoire.

2. Ils ont d'abord un texte fameux et qui leur va bien : « Le Seigneur m'a créé comme principe de ses voies en vue de ses œuvres[a1]. » Comment y ferons-nous face ? Nous

1. Le verbe du texte hébreu signifie bien « créer », et c'est ainsi que les *Septante* ont traduit. S. Jérôme a écrit « *possedit me* »; on pense que cette traduction, qui est devenue celle de la Vulgate, a été inspirée par le désir de faire échec à l'interprétation hérétique de ce texte.

Πρὸς δ πῶς ἀπαντησόμεθα ; Οὐ Σολομῶντος κατηγορήσομεν. Οὐ τὰ πρὶν ἀθετήσομεν διὰ τὴν τελευταίαν παράπτωσιν[b]. Οὐχὶ τῆς σοφίας αὐτῆς ἐροῦμεν εἶναι τὸν λόγον, τῆς οἷον ἐπιστήμης καὶ τοῦ τεχνίτου λόγου[c], καθ' ὃν τὰ πάντα συνέστη[d] ; Πολλὰ γὰρ ἡ Γραφὴ προσωποποιεῖν οἶδε καὶ τῶν ἀψύχων, ὡς τό · « Ἡ θάλασσα εἶπε[e] » τάδε καὶ τάδε, καί · « Ἡ ἄβυσσος εἶπεν · Οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοί[f] », καί · « Οἱ οὐρανοὶ διηγούμενοι δόξαν Θεοῦ[g] » · καὶ πάλιν ῥομφαίᾳ τι διακελεύεται[h], καὶ ὄρη καὶ βουνοὶ λόγους ἐρωτῶνται σκιρτήσεως[i]. Τούτων οὐδέν φαμεν, εἰ καί τισι τῶν πρὸ ἡμῶν ὡς ἰσχυρὰ τέθειται. Ἀλλ' ἔστω τοῦ Σωτῆρος
B αὐτοῦ, τῆς ἀληθινῆς σοφίας[j], ὁ λόγος. Μικρὸν δὲ συνδιασκεψώμεθα, Τί τῶν ὄντων ἀναίτιον ; Θεότης. Οὐδεὶς γὰρ αἰτίαν εἰπεῖν ἔχει Θεοῦ · ἢ τοῦτο ἂν εἴη Θεοῦ πρεσβύτερον. Τίς δὲ τῆς ἀνθρωπότητος, ἣν δι' ἡμᾶς ὑπέστη Θεός, αἰτία ; Τὸ σωθῆναι πάντως ἡμᾶς. Τί γὰρ ἕτερον ; Ἐπειδὴ τοίνυν ἐνταῦθα καὶ τὸ « Ἔκτισε[k] » καὶ τὸ « Γεννᾷ με[l] » σαφῶς εὑρίσκομεν, ἁπλοῦς ὁ λόγος. Ὃ μὲν ἂν μετὰ τῆς αἰτίας εὑρίσκωμεν, προσθῶμεν τῇ ἀνθρωπότητι · ὃ δὲ ἁπλοῦν καὶ ἀναίτιον, τῇ θεότητι λογισώμεθα. Ἆρ' οὖν οὐ τὸ μὲν « Ἔκτισεν » εἴρηται μετὰ τῆς αἰτίας ; « Ἔκτισε γάρ με, φησίν, ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ[m] », « Ἔργα δὲ χειρῶν αὐτοῦ ἀλήθεια καὶ κρίσις[n] », ὧν ἕνεκεν ἐχρίσθη θεότητι. Χρίσις γὰρ αὕτη τῆς ἀνθρωπότητος. Τὸ δὲ « γεννᾷ

2, 3 ἀπαντησώμεθα C ‖ 3-4 κατηγορήσωμεν C ‖ 4 ἀθετήσωμεν C ‖ 6 τεχνίτου : τεχνικοῦ AQBWVTS ‖ 7 θεία post ἡ add. W ‖ προσωποιεῖν P ‖ οἶδεν AQWTS ‖ 8 εἶπεν QWTD ‖ 9 ἄβοσσος P ‖ ἔστι A ‖ 10 διηγούμενοι : διηγοῦνται ADPC ‖ 12 δὲ post Τούτων add. V ‖ 14-15 συνδιασκεψώμεθα : διασκεψώμεθα QWV ‖ 16 τοῦτ' AWVS ‖ Θεοῦ[2] om. S[ac]D[ac] ‖ 19 ἔκτισεν AQBS[ac]DC ‖ με post ἔκτισε add. P ‖ 20-21 ἁπλοῦς — εὑρίσκωμεν om. T ‖ 21 εὑρίσκομεν BD ‖ 22 λογησώμεθα A ‖ Ἆρα S ‖ οὐ om. D ‖ τὸ om. S[ac] ‖ 23 με post ἔκτισεν add. A ‖ Ἔκτισεν[2] AQBD ‖ γὰρ : δὲ PC

2. b. I Sam. 11, 1-8. c. Sag. 7, 21 ; 8, 6. d. Col. 1, 17. e. Job 28, 14. f. Ibid. g. Ps. 18, 1. h. Zach. 13, 7.

n'accuserons pas Salomon ; nous ne rejetterons pas ce qu'il a dit d'abord, parce qu'il est finalement tombé[b]. Dirons-nous que cette parole ne désigne pas la Sagesse elle-même, celle qui est comme la Science et la Raison habile[c] selon laquelle tout subsiste[d] ? L'Écriture, en effet, a coutume de personnifier beaucoup de choses, même inanimées, ainsi : « La mer a dit[e] » ceci et cela, et : « L'abîme a dit : elle[1] n'est pas en moi[f] », et : « Les cieux racontent la gloire de Dieu[g] » ; et encore on donne des ordres à une épée[h], et l'on demande aux montagnes et aux collines les raisons de leur bondissement[i]. Nous ne disons rien de cela, quoique certains avant nous[2] y aient vu une réponse solide. Admettons, au contraire, qu'il s'agit du Sauveur lui-même, la véritable Sagesse[j]. Examinons un peu la chose ensemble. Parmi les êtres, lequel est sans cause ? La divinité. Personne, en effet, ne peut indiquer la cause de Dieu, ou bien ce serait quelque chose de plus ancien que Dieu. Et quelle est la cause de l'humanité que Dieu a prise pour nous ? C'est évidemment notre salut ; que serait-ce d'autre ? Ainsi, puisque nous trouvons clairement ici : « il m'a créé[k] » et : « il m'engendre[l] », ce langage est simple : ce que nous trouvons avec la cause, attribuons-le à l'humanité ; ce que nous trouvons simple et sans cause, mettons-le au compte de la divinité. « Il m'a créé », c'est, n'est-ce pas, une expression qui va avec la cause ? En effet, « il m'a créé, dit-il, comme principe de ses voies, en vue de ses œuvres[m] » ; or, « les œuvres de ses mains sont vérité et jugement[n] », en vertu de quoi il reçut l'onction de la divinité ; celle-ci est, en effet, l'onction de l'humanité. Au contraire, « il m'engendre »,

i. Ps. 113, 4. j. Cf. I Cor. 1, 24. k. Prov. 8, 22. l. Prov. 8, 25. m. Prov. 8, 22. n. Ps. 110, 7.

1. C'est-à-dire la Sagesse.
2. Allusion à S. Basile, *Contre Eunome* II, 20 : *PG* 29, 616-617.

με » χωρὶς αἰτίας, ἢ δεῖξόν τι τούτῳ προσκείμενον. Τίς
C οὖν ἀντερεῖ λόγος, κτίσμα μὲν λέγεσθαι τὴν σοφίαν κατὰ
τὴν κάτω γέννησιν, γέννημα δὲ κατὰ τὴν πρώτην καὶ
πλέον ἄληπτον ;

3. Τούτῳ δὲ ἕπεται καὶ τὸ « δοῦλον[a] ἀκούειν εὖ δου-
λεύοντα πολλοῖς[b] », καὶ τὸ « μέγα εἶναι αὐτῷ κληθῆναι
παῖδα » Θεοῦ[c]. Τῷ ὄντι γὰρ ἐδούλευσε σαρκί, καὶ γενέσει,
καὶ πάθεσι τοῖς ἡμετέροις, διὰ τὴν ἡμετέραν ἐλευθερίαν,
καὶ πᾶσιν οἷς σέσωκεν ὑπὸ τῆς ἁμαρτίας κατεχομένοις.
Τί δὲ μεῖζον ἀνθρώπου ταπεινότητι ἢ Θεῷ πλακῆναι, καὶ
γενέσθαι Θεὸν ἐκ τῆς μίξεως, καὶ τοσοῦτον « ἐπισκεφθῆναι
ἀνατολῇ ἐξ ὕψους[d] », ὥστε καὶ « τὸ γεννώμενον ἅγιον Υἱὸν
Ὑψίστου κληθῆναι[e] », καὶ χαρισθῆναι αὐτῷ « τὸ ὄνομα
τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα[f] » ; Τοῦτο δὲ τί ποτε ἄλλο ἐστὶν ἢ
D Θεός ; Καὶ « τὸ πᾶν γόνυ κάμψαι[g] » « τῷ κενωθέντι[h] »
δι' ἡμᾶς, καὶ τὴν θείαν « εἰκόνα[i] » « δουλικῇ μορφῇ[j] »
συγκεράσαντι, καὶ « γνῶναι πάντα οἶκον Ἰσραήλ, ὅτι καὶ
108A Κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ὁ Θεὸς ἐποίησεν[k] » ; Γέγονε
γὰρ ταῦτα ἐνεργείᾳ μὲν τοῦ γεννήματος, εὐδοκίᾳ δὲ τοῦ
γεννήτορος.

4. Δεύτερον δὲ τί τῶν μεγίστων αὐτοῖς καὶ ἀμάχων ;
« Δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν ἄχρι[a] » τοῦδε, καὶ « ὑπ' οὐρανοῦ
δεχθῆναι ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως[b] », καὶ τὴν ἐκ
δεξιῶν καθέδραν ἔχειν, ἕως τῆς τῶν ἐχθρῶν ἐπικρατήσεως[c].

3, 1 Τούτῳ : Τοῦτο A ‖ 3 ἐδούλευσεν QBW ‖ γενέσει : γεννήσει ADP ‖ 5 κατεχομένοις Herwagen : κατεχομένους codd. ‖ 8 γεννόμενον D ‖ 9 τὸ om. S[ac] Maur. ‖ 10 ποτ' PC ‖ 14 ἐποίησε V ‖ Γέγονεν QW

---

3. a. Is. 49, 3.5. b. Is. 53, 11 (LXX). c. Is. 49, 6 (LXX). d. Lc 1, 78. e. Lc 1, 32. f. Phil. 2, 9. g. Phil. 2, 10. h. Phil. 2, 7. i. II Cor. 4, 4. Col. 1, 15. j. Phil. 2, 7. k. Act. 2, 36.
4. a. I Cor. 15, 25. b. Act. 3, 21. c. Ps. 109, 1.

---

1. Toute la tradition chrétienne voit une allusion au Christ dans « le serviteur de Yahweh » dont parle Isaïe.

c'est sans cause; sinon, montre quelque chose qui en soit la condition. Dès lors, quelle raison s'opposera à ce que la Sagesse soit dite créée quant à sa génération ici-bas, et engendrée quant à sa génération première et plus insaisissable ?

3. La conséquence de cela, c'est qu'il reçoit le nom de « serviteur[a][1] étant au service de beaucoup pour leur bien[b] », et qu'« il est grand pour lui d'être appelé enfant » de Dieu[c][2]. En effet, il a été réellement asservi à la chair, à la naissance et aux passions[3] qui sont les nôtres, en vue de notre liberté, bref à tout ce par quoi il a sauvé ceux qui étaient détenus par le péché. Or, qu'y a-t-il de plus grand pour la bassesse de l'homme que d'être entrelacé avec Dieu, de devenir Dieu par ce mélange, et d'être tellement « visité d'en haut par le soleil levant[d] » que « l'être saint qui est engendré est appelé Fils du Très-Haut[e] » et qu'on le gratifie « d'un nom qui est au-dessus de tout nom[f] ? » Ce nom, quel est-il, si ce n'est Dieu ? Et aussi : « que tout genou fléchisse[g] » devant celui qui « s'est anéanti[h] » pour nous et qui a mêlé « l'image[i] » divine à la « forme d'esclave[j] »; et « que toute la maison d'Israël sache que Dieu l'a fait Seigneur et Christ[k] ». Car ces choses ont été faites par l'action de celui qui a été engendré et par la bienveillance de celui qui a engendré.

4. Quel est maintenant le second de leurs très grands et invincibles textes ? Le voici : « Il faut qu'il règne jusqu'à[a] » ceci, et « qu'il soit reçu par le ciel jusqu'aux temps du rétablissement[b] », et qu'il ait le siège à la droite jusqu'à sa domination sur ses ennemis[c]. Et après cela, qu'arrivera-

2. L'expression « il est grand pour lui » s'explique par ce qui vient ensuite : « Or, qu'y a-t-il de plus grand pour la bassesse de l'homme... ».
3. Voir *Discours* 29, 4.

Τὸ μετὰ τοῦτο δὲ τί ; Λῆξαι τῆς βασιλείας, ἢ τῶν οὐρανῶν ἀπωσθῆναι ; Τίνος παύσοντος ; Ἢ δι' ἥντινα τὴν αἰτίαν ; Ὡς τολμηρὸς ἐξηγητὴς σύ, καὶ λίαν ἀβασίλευτος. Καὶ μὴν ἀκούεις τῆς βασιλείας αὐτοῦ μὴ εἶναι πέρας[d]. Ἀλλὰ τοῦτο B πάσχεις παρὰ τὸ μὴ γινώσκειν, ὅτι τὸ ἕως οὐ πάντως ἀντιδιαιρεῖται τῷ μέλλοντι, ἀλλὰ τὸ μέχρι τοῦδε μὲν τίθησι, τὸ ὑπὲρ τοῦτο δὲ οὐκ ἀναίνεται. Ἢ πῶς νοήσεις, ἵνα μὴ τἄλλα λέγω, τό · « Ἔσομαι μεθ' ὑμῶν ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος[e] » ; Ἆρ' ὡς μετὰ τοῦτο οὐκ ἔτι ἐσομένου ; Καὶ τίς ὁ λόγος ;

Οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ παρὰ τὸ μὴ διαιρεῖν τὰ σημαινόμενα. Βασιλεύειν γὰρ λέγεται καθ' ἓν μέν, ὡς παντοκράτωρ, καὶ θελόντων, καὶ μή, βασιλεύς · καθ' ἕτερον δέ, ὡς ἐνεργῶν τὴν ὑποταγήν, καὶ ὑπὸ τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν τιθεὶς ἡμᾶς, ἑκόντας δεχομένους τὸ βασιλεύεσθαι. Τῆς μὲν οὖν ἐκείνως νοουμένης βασιλείας οὐκ ἔσται πέρας. Τῆς δευτέρας δὲ τί ; Τὸ λαβεῖν ἡμᾶς ὑπὸ χεῖρα καὶ σῳζομένους. Τί γὰρ δεῖ τὴν ὑποταγὴν ἐνεργεῖν ὑποτεταγμένων ; Μεθ' ἣν ἀνίσταται C κρίνων τὴν γῆν[f], καὶ διαιρῶν τὸ σῳζόμενον καὶ τὸ ἀπολλύμενον[g] · μεθ' ἣν « ἵσταται Θεὸς ἐν μέσῳ θεῶν[h] », τῶν σῳζομένων, διακρίνων καὶ διαστέλλων, τίνος ἕκαστος τιμῆς καὶ « μονῆς[i] » ἄξιος.

5. Τούτῳ σύναπτε καὶ τὴν ὑποταγήν, ἣν ὑποτάσσεις τῷ Πατρὶ τὸν Υἱόν[a]. Τί λέγεις, ὡς νῦν οὐχ ὑποτεταγμένου ; Δεῖται δὲ ὅλως ὑποταγῆναι Θεῷ, Θεὸς ὤν ; Ὡς περὶ λῃστοῦ

4, 5 δὲ om. A ‖ 6 ἀπωσθῆναι (-οσθῆναι BDPC) : ἀποστῆναι S Maur. ‖ τὴν om. BV ‖ 8 πέρας : τέλος D (πέρας marg.) ‖ 9 τὸ om. D[ac] ‖ γιγνώσκειν P ‖ 10 ἀντιδιαιρεῖται : ἀντιδιαιρεῖ Maur. ‖ μὲν τοῦδε Maur. ‖ τίθησιν B ‖ 11 ὑπὲρ (et D marg.) : μετὰ QWVTSDP marg. ‖ οὐκ ἀναίνεται : οὐκ ἀρνεῖται D marg. P marg. ‖ 13 οὐκ ἔτι : οὐκ QBWVT μὴ S ‖ 17 βασιλεὺς om. A ‖ 21 καὶ om. Maur. ‖ δεῖ : δὴ A ‖ 24 ἵσταται : ἀνίσταται C

5, 1 Τούτῳ : Τοῦτο S ‖ σύναπτε : σύναπται A ‖ 3 δ' SDPC ‖ ὅλος P

---

4. d. Lc 1, 33. e. Matth. 28, 20. f. Ps. 93, 2. g. Cf. Matth. 25, 32. h. Ps. 81, 1. i. Jn 14, 2.

5. a. I Cor. 15, 28.

t-il : que son règne cesse ou qu'il soit chassé des cieux ? Qui le fera cesser, ou pour quel motif ? A quel point es-tu un audacieux exégète et un grand adversaire de son règne! Et pourtant tu sais que son règne n'a pas de limite[d]. Mais cela t'arrive parce que tu ne sais pas que le mot « jusqu'à » *(héôs)* ne s'oppose pas d'une manière absolue à l'avenir, mais indique ce qui est jusqu'à un moment donné et n'exclut pas ce qui est au-delà. Autrement, pour ne pas citer d'autres cas, comment comprendras-tu le texte : « Je serai avec vous jusqu'à la consommation du siècle[e] » ? Est-ce à dire qu'ensuite il ne sera plus avec eux ? Et pour quelle raison ?

Il y a non seulement cela, mais aussi le fait que tu ne distingues pas les significations. On dit, en effet, qu'il règne en ce premier sens qu'il est tout-puissant et qu'il est le roi de ceux qui l'acceptent et de ceux qui ne l'acceptent pas; mais aussi en cet autre sens qu'il opère en nous la soumission et qu'il nous place sous son autorité royale, nous qui acceptons volontairement qu'il soit notre roi. Entendu dans le premier sens, son règne n'aura pas de limite; dans le second sens, quelle en est la limite ? C'est qu'il nous prend sous sa main quand nous sommes sauvés : est-il besoin, en effet, d'opérer la soumission en ceux qui sont soumis ? Après cette soumission, il se lève, jugeant la terre[f] et séparant ce qui est sauvé de ce qui est perdu[g]; après cette soumission, « Dieu se tient au milieu des dieux[h] », c'est-à-dire des élus, distinguant et définissant le degré d'honneur et la « demeure[i] » dont chacun est digne.

5. A cela, joins aussi la soumission par laquelle tu soumets le Fils au Père[a]. Que vas-tu dire en affirmant que maintenant il n'est pas soumis[1] ? A-t-il absolument besoin

1. Le texte de S. Paul (*I Cor.* 15, 28) dit que, lorsque tout sera soumis à Dieu, le Christ lui rendra hommage ; c'est donc, disent les Eunomiens, qu'il n'est pas soumis maintenant.

τινός ἢ ἀντὶ Θεοῦ ποίῃ τὸν λόγον. Ἀλλ' οὕτω σκόπει·
ὅτι ὥσπερ « κατάρα[b] » ἤκουσε δι' ἐμὲ ὁ τὴν ἐμὴν λύων
κατάραν· καὶ « ἁμαρτία[c] » ὁ « αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ
D κόσμου[d] »· καὶ Ἀδὰμ ἀντὶ τοῦ παλαιοῦ γίνεται νέος·
οὕτω καὶ τὸ ἐμὸν ἀνυπότακτον ἑαυτοῦ ποιεῖται, ὡς κεφαλὴ
τοῦ παντὸς σώματος[e]. Ἕως μὲν οὖν ἀνυπότακτος ἐγὼ καὶ
στασιώδης, τῇ τε ἀρνήσει τοῦ Θεοῦ καὶ τοῖς πάθεσιν,
109A ἀνυπότακτος τὸ κατ' ἐμὲ καὶ ὁ Χριστὸς λέγεται. « Ὅταν
δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα[f] » — ὑποταγήσεται δὲ καὶ
τῇ ἐπιγνώσει καὶ τῇ μεταποιήσει —, τότε καὶ αὐτὸς τὴν
ὑποταγὴν πεπλήρωκε, προσάγων ἐμὲ τὸν σεσωσμένον. Τοῦτο
γὰρ ἡ ὑποταγὴ Χριστοῦ, κατά γε τὸν ἐμὸν λόγον, ἡ τοῦ
πατρικοῦ θελήματος πλήρωσις. Ὑποτάσσει δὲ καὶ Υἱὸς
Πατρί, καὶ Υἱῷ Πατήρ, ὁ μὲν ἐνεργῶν, ὁ δὲ εὐδοκῶν,
ὃ καὶ πρότερον εἴπομεν. Καὶ οὕτω τὸ ὑποτεταγμένον ὁ
ὑποτάξας Θεῷ παρίστησιν[g], ἑαυτοῦ ποιούμενος τὸ ἡμέτερον.

Τοιοῦτον εἶναί μοι φαίνεται καὶ τό· « Ὁ Θεός, ὁ Θεός
μου, πρόσχες μοι, ἵνα τι ἐγκατέλιπές με[h]; » οὐ γὰρ αὐτὸς
ἐγκαταλέλειπται ἢ ὑπὸ τοῦ Πατρὸς ἢ ὑπὸ τῆς ἑαυτοῦ
θεότητος, ὃ δοκεῖ τισιν, ὡς ἂν φοβουμένης τὸ πάθος, καὶ
B διὰ τοῦτο συστελλομένης ἀπὸ τοῦ πάσχοντος· τίς γὰρ ἢ
γεννηθῆναι κάτω τὴν ἀρχήν, ἢ ἐπὶ τὸν σταυρὸν ἀνελθεῖν
ἠνάγκασεν; Ἐν ἑαυτῷ δέ, ὅπερ εἶπον, τυποῖ τὸ ἡμέτερον.
Ἡμεῖς γὰρ ἦμεν οἱ ἐγκαταλελειμμένοι καὶ παρεωραμένοι
πρότερον[i], εἶτα νῦν προσειλημμένοι καὶ σεσωσμένοι τοῖς
τοῦ ἀπαθοῦς πάθεσιν· ὥσπερ καὶ τὴν ἀφροσύνην ἡμῶν
καὶ τὸ πλημμελὲς οἰκειούμενος τὰ ἑξῆς διὰ τοῦ ψαλμοῦ

5, 5 ἤκουσεν QB ‖ 7 νέος : νεώς A ‖ 11 καὶ ὁ Χριστὸς om. A ‖ ὁ om. WVSD ‖ 13 τὴν om. S[ac] ‖ 14 πεπλήρωκεν AQBW ‖ Τοῦτο : Οὕτω Q ‖ 18 ὁ om. C ‖ 19 αὐτοῦ A?BV ‖ 20 Τοιοῦτο P ‖ 23 τὸ πάθος om. C ‖ 24 ἀπὸ : ὑπὸ D marg. ‖ 25 τὸν om. P ‖ 30 διὰ om. C

5. b. Gal. 3, 13. c. II Cor. 5, 21. d. Jn 1, 29. e. I Cor. 15, 45. f. Col. 1, 18. g. I Cor. 15, 28. h. Ibid. i. Ps. 21, 1 (LXX). j. Cf. Is. 53, 6.

d'être soumis à Dieu, lui qui est Dieu ? Tu parles de lui comme d'un voleur ou d'un ennemi de Dieu ! Allons, examine ceci : de même qu'il a été appelé « malédiction[b] » à cause de moi, lui qui supprime la malédiction dont j'étais l'objet, et « péché[c] », lui « qui enlève le péché du monde[d] », et de même qu'il devient nouvel Adam à la place de l'ancien[e], de même aussi il fait sienne mon insoumission en tant qu'il est la tête de tout le corps[f]. Ainsi donc, tant que je suis insoumis et rebelle par ma négation de Dieu et par mes passions, le Christ est dit, lui aussi, insoumis en ce qui me concerne ; mais « lorsque toutes choses lui auront été soumises[g] » — et elles lui seront soumises en reconnaissant Dieu et en se transformant —, dès lors, lui aussi, il accomplit définitivement la soumission en me présentant, moi, une fois sauvé. Car la soumission du Christ, c'est, à mon sens, l'accomplissement de la volonté du Père. Le Fils soumet (toutes choses) au Père et le Père les soumet au Fils : l'un par son action, l'autre par sa bienveillance, comme nous l'avons dit précédemment[1] ; et ainsi, celui qui a soumis présente à Dieu ce qui lui est soumis[h], en nous revendiquant comme siens.

Il en va aussi de même, à mon avis, pour le texte : « Dieu, mon Dieu, fais attention à moi, pourquoi m'as-tu abandonné[i] ? » Il n'est pas abandonné soit par son Père, soit, comme certains le croient[2], par sa divinité, comme si elle craignait la mort et, pour cette raison, se retirait de celui qui souffre — qui, en effet, l'a forcé à être engendré ici-bas d'abord, ou à monter sur la croix ? — ; mais, comme je l'ai dit, il nous représente : nous étions d'abord abandonnés et méprisés[j], puis maintenant nous sommes assumés et sauvés par les souffrances de celui qui ne peut souffrir ; il s'est de même approprié notre déraison et notre péché, dit la suite

1. Voir la fin du § 3.
2. Élie de Crète cite Origène comme ayant eu cette idée (*PG* 36, 816 C).

φησίν[j] · ἐπειδὴ προδήλως εἰς Χριστὸν ὁ εἰκοστὸς πρῶτος ψαλμὸς ἀναφέρεται.

6. Τῆς δὲ αὐτῆς ἔχεται θεωρίας καὶ τὸ μαθεῖν αὐτὸν τὴν ὑπακοὴν ἐξ ὧν ἔπαθεν[a], ἥ τε κραυγή, καὶ τὰ δάκρυα, καὶ C τὸ ἱκετεῦσαι, καὶ τὸ εἰσακουσθῆναι, καὶ τὸ εὐλαβές[b] · ἃ δραματουργεῖται καὶ πλέκεται θαυμασίως ὑπὲρ ἡμῶν. Ὡς μὲν γὰρ Λόγος, οὔτε ὑπήκοος ἦν, οὔτε ἀνήκοος. Τῶν γὰρ ὑπὸ χεῖρα ταῦτα, καὶ τῶν δευτέρων, τὸ μὲν τῶν εὐγνωμονεστέρων, τὸ δὲ τῶν ἀξίων κολάσεως. Ὡς δὲ « δούλου μορφή[c] », συγκαταβαίνει τοῖς ὁμοδούλοις καὶ δούλοις, καὶ μορφοῦται τὸ ἀλλότριον, ὅλον ἐν ἑαυτῷ ἐμὲ φέρων μετὰ τῶν ἐμῶν, ἵν' ἐν ἑαυτῷ δαπανήσῃ τὸ χεῖρον, ὡς κηρὸν πῦρ, ἢ ὡς ἀτμίδα γῆς ἥλιος, κἀγὼ μεταλάβω τῶν ἐκείνου διὰ τὴν σύγκρασιν. Διὰ τοῦτο ἔργῳ τιμᾷ τὴν ὑπακοήν, καὶ πειρᾶται ταύτης ἐκ τοῦ παθεῖν. Οὐ γὰρ ἱκανὸν ἡ διάθεσις, ὥσπερ οὐδὲ ἡμῖν, εἰ μὴ καὶ διὰ τῶν πραγμάτων χωρήσαιμεν. Ἔργον γὰρ ἀπόδειξις διαθέσεως. Οὐ χεῖρον δὲ ἴσως κἀκεῖνο ὑπολαβεῖν, ὅτι δοκιμάζει τὴν D ἡμετέραν ὑπακοήν, καὶ πάντα μετρεῖ τοῖς ἑαυτοῦ πάθεσι 112A τέχνῃ φιλανθρωπίας, ὥστε ἔχειν εἰδέναι τοῖς ἑαυτοῦ τὰ ἡμέτερα, καὶ πόσον μὲν ἀπαιτούμεθα, πόσον δὲ συγχωρούμεθα, λογιζομένης μετὰ τοῦ πάσχειν καὶ τῆς ἀσθενείας. Εἰ γὰρ τὸ φῶς ἐδιώχθη διὰ τὸ πρόβλημα φαῖνον ἐν τῇ σκοτίᾳ[d], τῷ βίῳ τούτῳ, ὑπὸ τῆς ἄλλης σκοτίας[e], « τοῦ πονηροῦ[f] » λέγω καὶ « τοῦ πειραστοῦ[g] », τὸ σκότος πόσον[h],

6, 1 δ' PC ‖ θεωρίας ἔχεται S[ac] ‖ 2-3 καὶ[1] ... καὶ[2] ... καὶ[1] om. C[ac] ‖ 5 οὔτ' SPC ‖ 6 τῶν[2] om. P ‖ 7 τῶν ἀξίων : καὶ δούλων ἀξίων D ‖ 10 ἵν' : ἵνα Maur. ‖ 11 ἢ om. B[ac] ‖ 14 οὐδ' PC ‖ καὶ om. P ‖ 16 δ' PC ‖ 17 ἑαυτοῦ : οἰκείοις DPC ‖ 18 ὥστ' PC ‖ 21 φαῖνον : φαίνων S

5. k. Ps. 21, 2-3 (LXX).

6. a. Hébr. 5, 8. b. Hébr. 5, 7. c. Phil. 2, 7. d. Jn 1. 5, e. Cf. Lc 22, 53. f. I Jn 5, 18. g. Matth. 4, 3. h. Cf. Éphés. 5, 8.

du Psaume[k], car c'est manifestement au Christ que se rapporte le Psaume 21.

6. Aux mêmes considérations se rattache le texte disant qu'il a appris l'obéissance par les souffrances qu'il a supportées[a]; de même, son cri, ses larmes, sa supplication qui est exaucée, et sa piété[b] : il prend ce rôle et entrelace merveilleusement ces choses pour nous. Car, en tant que Verbe, il n'était ni obéissant, ni désobéissant; ces mots conviennent à ceux qui sont sous la dépendance d'un autre et au second rang : s'ils obéissent, c'est qu'ils sont bons, s'ils désobéissent, ils méritent un châtiment. Mais, en tant que « forme d'esclave[c] », il descend au niveau de ses frères en esclavage et des esclaves, il prend une forme qui lui est étrangère et me porte tout entier en lui-même avec ce qui est mien, afin de consumer en lui ce qu'il y a de mauvais, comme le feu consume la cire ou le soleil la brume de la terre, et afin que je participe à ce qui est à lui, grâce à ce mélange. C'est pourquoi il honore l'obéissance par ses actes et il en fait l'expérience par ses souffrances; il ne lui suffit pas de la disposition intérieure, pas plus qu'à nous si nous n'en venions pas aux actes, car l'acte est la démonstration de la disposition intérieure. Et il n'est pas moins bon de penser qu'il veut se rendre compte de ce qu'est pour nous l'obéissance et qu'il mesure tout sur ses propres souffrances, par une invention de son amour; ainsi peut-il savoir, d'après ce qu'il éprouve, ce que nous éprouvons, combien il nous est demandé, combien il nous est pardonné, calculant notre faiblesse d'après ses souffrances. En effet, si la lumirère brillant dans les ténèbres[d] de cette vie par son enveloppe extérieure a subi les assauts des autres ténèbres[e] — c'est-à-dire du « Mauvais[f] » et du « tentateur[g] » —, quels assauts subissent ceux qui sont ténèbres[h1], étant donné leur plus grande

1. C'est-à-dire nous-mêmes : cf. *Éphés.* 5, 8 « vous étiez jadis ténèbres ».

ὡς ἀσθενέστερον ; Καὶ τί θαυμαστόν, εἰ ἐκείνου διαφυγόντος παντάπασιν ἡμεῖς ποσῶς καὶ καταληφθείημεν ; Μεῖζον γὰρ ἐκείνῳ τὸ διωχθῆναι, ἤπερ ἡμῖν τὸ καταληφθῆναι, παρὰ τοῖς ὀρθῶς ταῦτα λογιζομένοις. Ἔτι δὲ προσθήσω τοῖς εἰρημένοις ἐκεῖνο, ἐνθυμηθεὶς τό · « Ἐν ᾧ γὰρ πέπονθεν αὐτὸς πειρασθείς, δύναται τοῖς πειραζομένοις βοηθῆσαι[i] », σαφῶς πρὸς τὴν αὐτὴν φέρον διάνοιαν. « Ἔσται δὲ ὁ Θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν[j] » ἐν τῷ καιρῷ
B τῆς ἀποκαταστάσεως[k] · οὐχ ὁ Πατήρ, πάντως εἰς αὐτὸν ἀναλυθέντος τοῦ Υἱοῦ, ὥσπερ εἰς πυρὰν μεγάλην λαμπάδος πρὸς καιρὸν ἀποσπασθείσης, εἶτα συναφθείσης — μηδὲ γὰρ Σαβέλλιοι τῷ ῥητῷ τούτῳ παραφθειρέσθωσαν —, ἀλλ' ὅλος Θεός, ὅταν μηκέτι πολλὰ ὦμεν, ὥσπερ νῦν τοῖς κινήμασι καὶ τοῖς πάθεσιν, οὐδὲν ὅλως Θεοῦ, ἢ ὀλίγον, ἐν ἡμῖν αὐτοῖς φέροντες[l], ἀλλ' ὅλοι θεοειδεῖς[m], ὅλου Θεοῦ χωρητικοὶ καὶ μόνου. Τοῦτο γὰρ ἡ τελείωσις, πρὸς ἣν σπεύδομεν · τεκμηριοῖ δὲ μάλιστα Παῦλος αὐτός. Ὃ γὰρ ἐνταῦθα περὶ Θεοῦ φησιν ἀορίστως, ἀλλαχοῦ σαφῶς περιορίζει Χριστῷ. Τί λέγων ; « Ὅπου οὐκ ἔνι Ἕλλην, οὐδὲ Ἰουδαῖος, περιτομὴ καὶ ἀκροβυστία, βάρβαρος, Σκύθης, δοῦλος, ἐλεύθερος[n] » · ἀλλὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσι Χριστός.

6, 24 ἐκείνου : κἀκείνου ADPC || διαφυγόντος : φυγόντος C || 25 ποσῶς καὶ : ποσῶς AS^{ac} ποσῶς γε Maur. || 26 ἦν post γὰρ add. A || ἤπερ : εἴπερ ASD || 29 καὶ post δύναται add. P || 30 φέρον : φέρων ASD || 33 ἀναλυθέντως A || 37 πάθεσι S || 38 χωριτικοὶ A || 42 Ἕλλην οὐδὲ Ἰουδαῖος : Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην A Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος SD || 43 δοῦλος om. P suppl. marg. || 44 τὰ post ἀλλὰ add. SDC Maur.

6. i. Hébr. 2, 8. j. I Cor. 15, 28. k. Cf. Act. 3, 21. l. I Cor. 6, 20. m. I Jn 3, 2. n. Gal. 3, 28.

1. Il est remarquable que cette évocation de l'hérésie sabellienne corresponde parfaitement à la description faite par Eusèbe, dans

faiblesse ? Et qu'y a-t-il d'étonnant s'il échappe complètement à ces assauts, tandis que nous y succombons plus ou moins ? C'est une plus grande chose pour lui d'être attaqué que pour nous de succomber, d'après ceux qui raisonnent correctement à ce sujet. J'ajouterai encore ceci, qui me vient à l'esprit, le texte : « Parce qu'il a souffert, parce qu'il a subi lui-même la tentation, il peut secourir ceux qui sont tentés[i] ». Ce texte se rapporte évidemment à la même idée. Et « Dieu sera tout en tous[j] » au moment du rétablissement de toutes choses[k] : ce n'est pas seulement du Père qu'il s'agit, le Fils étant complètement absorbé par lui comme une torche qui, retirée quelque temps d'un immense brasier, y est jointe ensuite — non, que les Sabelliens[1] n'abusent pas de ce mot —; c'est Dieu tout entier, lorsque nous ne serons plus multiples, comme maintenant, à cause des mouvements et des passions, ne portant[l] absolument rien de Dieu en nous-mêmes ou ne le portant que bien peu; nous serons, au contraire, tout entiers semblables à Dieu[m], nous pourrons contenir Dieu entier et seul; telle est la perfection vers laquelle nous nous hâtons. Et Paul lui-même nous donne la preuve la plus forte, car ce qu'il dit ici de Dieu d'une manière indéterminée, ailleurs il le limite clairement au Christ. En quels termes ? Là où « il n'y a plus ni Grec ni Juif, ni circoncision et incirconcision, ni Barbare, Scythe, esclave, homme libre[n] », mais le Christ tout et en tous[2].

son *Eccles. theol.*, des positions de Marcel d'Ancyre († vers 374). Notamment on peut lire, au livre 2e, ch. 8, une citation de Marcel qui se réfère explicitement à *I Cor.* 15, 28 (*PG* 24, 916 B).

2. Il y a ici une citation de *Gal.* 3, 28, qui se termine à ἐλευθερός ; Grégoire ajoute, *de son propre chef*, ἀλλὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσι Χριστός. Et cette finale ressemble à *I Cor.* 15, 28 : Ἔσται δὲ ὁ Θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν » (cité à la ligne 31 du même paragraphe). D'où l'adjonction de τὰ devant πάντα à la ligne 44 par SDC. Il semble que c'est une correction suggérée par réminiscence.

C **7.** Τρίτον ἀρίθμει τό · « Μεῖζον[a] », τέταρτον τό · « Θεόν μου καὶ Θεὸν ὑμῶν[b] ». Εἰ μὲν οὖν « μεῖζον » μὲν ἐλέγετο, μὴ « ἴσον[c] » δέ, τάχα ἂν ἦν τι τοῦτο αὐτοῖς · εἰ δὲ ἀμφότερα σαφῶς εὑρίσκομεν, τί φήσουσιν οἱ γεννάδαι ; Τί τὸ ἰσχυρὸν αὐτοῖς ; Πῶς συμβήσεται τὰ ἀσύμβατα ; Τὸ γὰρ αὐτὸ τοῦ αὐτοῦ ὁμοίως μεῖζον καὶ ἴσον εἶναι, τῶν ἀδυνάτων · ἢ δῆλον ὅτι τὸ μεῖζον μέν ἐστι τῆς αἰτίας, τὸ δὲ ἴσον τῆς φύσεως ; Καὶ τοῦτο ὑπὸ πολλῆς εὐγνωμοσύνης ὁμολογοῦμεν ἡμεῖς. Τάχα δ' ἂν εἴποι τις ἄλλος τῷ ἡμετέρῳ λόγῳ προσφιλονεικῶν, μὴ ἔλαττον εἶναι τὸ ἐκ τοιαύτης
113A αἰτίας εἶναι τοῦ ἀναιτίου. Τῆς τε γὰρ τοῦ ἀνάρχου δόξης μετέχοι ἄν, ὅτι ἐκ τοῦ ἀνάρχου, καὶ πρόσεστιν ἡ γέννησις, πρᾶγμα τοσοῦτον, τοῖς γε νοῦν ἔχουσι, καὶ οὕτω σεβάσμιον. Τὸ γὰρ δὴ λέγειν, ὅτι τοῦ κατὰ τὸν ἄνθρωπον νοουμένου μεῖζον, ἀληθὲς μέν, οὐ μέγα δέ. Τί γὰρ τὸ θαυμαστόν, εἰ μεῖζον ἀνθρώπου Θεός ; Ταῦτα μὲν οὖν ἡμῖν εἰρήσθω πρὸς τοὺς τὸ μεῖζον κομπάζοντας.

8. Θεὸς δὲ λέγοιτο ἄν, οὐ τοῦ Λόγου, τοῦ ὁρωμένου δέ. Πῶς γὰρ ἂν εἴη τοῦ κυρίως Θεοῦ Θεός ; Ὥσπερ καὶ Πατήρ[a], οὐ τοῦ ὁρωμένου, τοῦ Λόγου δέ. Καὶ γὰρ ἦν διπλοῦς · ὥστε τὸ μὲν κυρίως ἐπ' ἀμφοῖν, τὸ δὲ οὐ κυρίως,
B ἐναντίως ἢ ἐφ' ἡμῶν ἔχει. Ἡμῶν γὰρ κυρίως μὲν Θεός, ὁ Θεός, οὐ κυρίως δὲ Πατήρ. Καὶ τοῦτό ἐστιν ὃ ποιεῖ

7, 2-3 μεῖζον ... ἴσον (ἶσον W) : μείζων ... ἴσος C Maur. || 3 τι om. $S^{ac}P^{ac}$ || 4 δ' PC || 6 τὸ ante μεῖζον add. D || ἶσον W || 7 τὸ post ὅτι om. D^{ac} || 8 δ' PC || ἶσον W || 9 εἴποι τις ἄλλος : ἄλλος εἴποι A || 9 ἡμετέρῳ : ὑμε- QBWVT || 10 εἶναι om. A || 13 τοσοῦτο Maur. || ἔχουσιν PC || 14 τοῦ : τὸ C || τὸν om. A || 15 μεῖζον : μείζων Maur. || τὸ om. A Maur. || 16 μεῖζον : μείζων QWVTSC Maur. || ἡμῖν om. Maur.

8, 1 Θεοῦ post τοῦ[1] add. DPC || 4 μὲν : μὴν D || δ' P || 5 ἡμῶν : ἡμῖν A || 5-6 ὁ Θεός post Θεός om. QBWVTSPC

7. a. Jn 14, 17. b. Jn 20, 17. c. Cf. Jn 10, 30.
8. a. Cf. Jn 20, 17.

1. C'est le fameux texte : « Le Père est plus grand que moi » (*Jn* 14, 17).

7. Compte en troisième lieu le terme « plus grand[a1] », et en quatrième lieu les mots : « Mon Dieu et votre Dieu[b] ». Si (le Fils) était dit « plus grand » sans être dit « égal[c] », peut-être y aurait-il là quelque chose pour eux; mais si nous trouvons l'un et l'autre clairement, que diront-ils, ces braves ? quelle force y trouveront-ils ? Comment se concilieront les inconciliables ? En effet, que la même chose soit à la fois plus grande qu'elle-même et égale à elle-même, cela fait partie des impossibilités. N'est-il pas évident que « plus grand » concerne la cause, et « égal », la nature ? Et cela nous le reconnaissons de très bonne grâce. Mais quelqu'un pourrait peut-être dire, en s'en prenant vivement à notre langage, qu'il n'est pas moins grand de venir d'une telle cause que d'être sans cause : (le Fils) participerait ainsi à la gloire de celui qui est sans principe, par le fait qu'il vient de celui qui est sans principe, et il s'y ajoute la génération, chose si grande et si vénérable, du moins pour les hommes sensés. Quant à dire que (le Père) est plus grand que (le Fils) considéré en tant qu'homme, c'est exact, mais ce n'est pas grand'chose : qu'y a-t-il d'étonnant à ce que Dieu soit plus grand qu'un homme ? Voilà donc ce qu'il nous faut dire à ceux qui se prévalent du terme « plus grand ».

8. D'autre part[2], il serait dit « Dieu » non pas du Verbe, mais de celui que l'on voit : comment, en effet, serait-il Dieu de celui qui est Dieu au sens propre ? De même, le Père serait dit non pas le Père[a3] de celui qu'on voit, mais du Verbe, car il était double; ainsi, l'un des termes convient aux deux au sens propre, l'autre improprement, à l'inverse de ce qui a lieu pour nous : Dieu est, en effet, notre Dieu au sens propre, et improprement notre Père. Et ce qui cause

2. On passe ici à l'examen du second texte : « Mon Dieu et votre Dieu » (*Jn* 20, 17).
3. Allusion à une autre partie du même verset johannique : « mon Père et votre Père » (*Jn* 20, 17).

τοῖς αἱρετικοῖς τὴν πλάνην, ἡ τῶν ὀνομάτων ἐπίζευξις, ἐπαλλαττομένων τῶν ὀνομάτων διὰ τὴν σύγκρασιν. Σημεῖον δέ · ἡνίκα αἱ φύσεις διΐστανται ταῖς ἐπινοίαις, συνδιαιρεῖται καὶ τὰ ὀνόματα. Παύλου λέγοντος ἄκουσον · « Ἵνα ὁ Θεὸς τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ πατὴρ τῆς δόξης[b] ». Χριστοῦ μὲν Θεός, τῆς δὲ δόξης Πατήρ. Εἰ γὰρ καὶ τὸ συναμφότερον ἕν, ἀλλ' οὐ τῇ φύσει, τῇ δὲ συνόδῳ τούτων. Τί ἂν γένοιτο γνωριμώτερον ;

C **9.** Πέμπτον λεγέσθω τὸ λαμβάνειν αὐτὸν ζωήν[a], ἢ κρίσιν[b], ἢ κληρονομίαν ἐθνῶν[c], ἢ ἐξουσίαν πάσης σαρκός[d], ἢ δόξαν[e], ἢ μαθητάς[f], ἢ ὅσα λέγεται · καὶ ταῦτα τῆς ἀνθρωπότητος. Εἰ δὲ καὶ τῷ Θεῷ δοίης, οὐκ ἄτοπον. Οὐ γὰρ ὡς ἐπίκτητα δώσεις, ἀλλ' ὡς ἀπ' ἀρχῆς συνυπάρχοντα, καὶ λόγῳ φύσεως, ἀλλ' οὐ χάριτος.

10. Ἕκτον τεθέσθω τὸ « μὴ δύνασθαι τὸν Υἱὸν ἀφ' ἑαυτοῦ ποιεῖν μηδέν, ἐὰν μή τι βλέπῃ τὸν Πατέρα ποιοῦντα[a] ». Τοῦτο δὲ τοιοῦτόν ἐστιν · οὐ τῶν καθ' ἕνα τρόπον λεγομένων τὸ δύνασθαι ἢ μὴ δύνασθαι · πολύσημον δέ. Τὸ μὲν γάρ τι λέγεται κατὰ δυνάμεως ἔλλειψιν, καί ποτε, καὶ πρός
D τι, ὡς τὸ μὴ δύνασθαι τὸ παιδίον ἀθλεῖν, ἢ τὸ σκυλάκιον βλέπειν, ἢ πρὸς τόνδε διαγωνίζεσθαι. Ἀθλήσει γὰρ ἴσως ποτέ, καὶ ὄψεται, καὶ διαγωνιεῖται πρὸς τόνδε, κἂν πρὸς ἕτερον ἀδυνάτως ἔχῃ. Τὸ δέ, ὡς ἐπὶ πλεῖστον, ὡς τό · « Οὐ δύναται πόλις κρυβῆναι ἐπ' ἄνω ὄρους κειμένη[b] ».
116A Τάχα γὰρ ἂν καὶ κρυφθείη τις, ἐπιπροσθοῦντος μείζονος.

8, 8 ἐπαλλαττομένων : ἐλαττομένων Q ‖ 9 ἂν post ἡνίκα add. SDP ‖ 10 Ἵνα : Ἦν C ‖ 11 ὁ post δόξης add. C ‖ 13 τῇ συνόδῳ δὲ S[ac]
9, 1 δὲ post Πέμπτον add. AS[ac]PC ‖ ἢ post αὐτὸν add. A ‖ 3 ταῦτα : τοῦτο QWVT ‖ 4 δοίης : δώης QWVT ‖ 5 συνυπάρχοντα : ὑπάρχοντα Q
10, 2 μηδέν : οὐδέν D marg. ‖ 3 τρόπων A ‖ 4 πολυσήμων A ‖ 6 σκυλλάκιον D ‖ 9 τὸ post ἐπὶ add. P ‖ ὡς τό om. AS[ac]C

8. b. Éphés. 1, 17.
9. a. Jn 5, 26. b. Jn 5, 27. c. Ps. 2, 8. d. Jn 17, 2. e. Apoc. 5, 12. f. Jn 17, 6.
10. a. Jn 5, 19. b. Matth. 5, 14.

l'erreur des hérétiques, c'est qu'ils accouplent les noms, alors que les noms s'échangent à cause du mélange. En voici la preuve : quand les natures sont distinguées dans notre pensée, les noms sont séparés en même temps. Écoute Paul qui dit : « Afin que le Dieu de Notre-Seigneur Jésus-Christ et le Père de la gloire...[b] »; c'est du Christ qu'il est Dieu et de la gloire qu'il est Père, quoique les deux ne soient qu'un, non par la nature, mais par leur union. Que peut-il y avoir de plus facile à comprendre ?

9. En cinquième lieu, que l'on dise qu'il reçoit la vie[a], ou le jugement[b], ou l'héritage des nations[c], ou la puissance sur toute chair[d], ou la gloire[e], ou les disciples[f], ou tout ce qu'on dit qu'il reçoit; cela aussi est le fait de l'humanité. Mais si tu le donnais aussi au Dieu, ce ne serait pas déplacé, car tu le donneras non comme des acquisitions, mais comme des choses existant avec lui depuis le commencement et en raison de sa nature, mais non en raison d'une grâce.

10. En sixième lieu, que l'on place le fait que « le Fils ne peut rien faire de lui-même, s'il ne voit le Père faire quelque chose[a] ». Voici ce qu'il en est : « pouvoir » ou « ne pas pouvoir » ne sont pas des mots que l'on dit dans un seul sens; ils ont, au contraire, plusieurs significations. D'une part, il s'agit d'une chose pour laquelle on manque de force soit à un moment donné soit à l'égard de quelque chose : ainsi, le petit enfant ne peut pas faire de la lutte, ou le petit chien ne peut pas distinguer les objets ou se battre avec tel autre chien; car un jour, sans doute, l'un fera de la lutte, l'autre verra et se battra avec tel chien, sans qu'il lui soit possible de se battre avec tel autre. D'autre part, c'est très souvent comme dans le texte : « Une ville située sur le haut d'une montagne ne peut pas être cachée[b] »; car une ville peut bien être cachée si une montagne plus haute se dresse devant elle. C'est aussi que

Τὸ δέ, ὡς οὐκ εὔλογον · « Οὐ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος νηστεύειν, ἐφ' ὅσον ἔνδημος ὁ νυμφίος[c] » · εἴτε ὁ σωματικῶς ὁρώμενος · οὐ γὰρ κακοπαθείας, ἀλλ' εὐφροσύνης καιρὸς ὁ τῆς ἐπιδημίας · εἴτε ὁ ὡς Λόγος νοούμενος. Τί γὰρ δεῖ νηστεύειν σωματικῶς τοὺς Λόγῳ καθαιρομένους ; Τὸ δέ, ὡς ἀβούλητον, ὡς τὸ μὴ δύνασθαι σημεῖα ἐκεῖ ποιῆσαι, διὰ τὴν ἀπιστίαν[d] τῶν δεχομένων. Ἐπειδὴ γὰρ τοῦ συναμφοτέρου χρεία πρὸς τὰς ἰάσεις, καὶ τῆς τῶν θεραπευομένων πίστεως, καὶ τῆς τοῦ θεραπευτοῦ δυνάμεως, οὐκ ἐνεδέχετο τὸ ἕτερον, τοῦ συζύγου ἐλλείποντος. Οὐκ οἶδα δέ, εἰ μὴ καὶ τοῦτο τῷ εὐλόγῳ προσθετέον · οὐ γὰρ εὔλογος ἴασις τοῖς βλαβησομένοις ἐξ ἀπιστίας. Τοῦ δὲ αὐτοῦ λόγου καὶ
B τό · « Οὐ δύναται ὁ κόσμος μὴ μισεῖν ὑμᾶς[e] », καί · « Πῶς δύνασθε ἀγαθὰ λαλεῖν, πονηροὶ ὄντες[f] ; » Πῶς γὰρ ἀδύνατόν τι τούτων, ἢ ὅτι ἀβούλητον ; Ἔστι δέ τι καὶ τοιοῦτον ἐν τοῖς λεγομένοις, ὃ τῇ φύσει μὲν ἀδύνατον, Θεῷ δὲ δυνατὸν βουληθέντι, ὡς τὸ μὴ δύνασθαι τὸν αὐτὸν γεννηθῆναι δεύτερον[g], καὶ ῥαφὶς οὐκ εἰσδεχομένη κάμηλον[h]. Τί γὰρ ἂν καὶ κωλύσειε γενέσθαι ταῦτα, Θεοῦ θελήσαντος ;

C **11.** Τούτων δὲ πάντων ἐκτὸς τὸ παντελῶς ἀδύνατον καὶ ἀνεπίδεκτον, ὡς ὃ νῦν ἐξετάζομεν. Ὡς γὰρ ἀδύνατον εἶναι λέγομεν πονηρὸν εἶναι Θεόν, ἢ μὴ εἶναι — τοῦτο γὰρ ἀδυναμίας ἂν εἴη μᾶλλον Θεοῦ ἤπερ δυνάμεως —, ἢ τὸ

10, 12 ὡς τό post εὔλογον add. S^{ac}D Maur. || οἱ om. PC || 15 ὁ^2 om. S^{ac}C || ὡς ὁ Maur. || 17 ἐκεῖ σημεῖα APC || 18-19 τοῦ συναμφοτέρου : τῶν συναμφοτέρων A || 20 δὲ post ἐνεδέχετο add. S^{ac}DG || 21 δ' PC || 23 δ' PC || 24 μὴ om. TSD Maur. || 26 τοιοῦτο P || 28 δύνασθαι : δυνηθῆναι A (corr. marg.) || 29 κάμηλον : κάρμιλον C (corr. marg.) || 30 ἂν om. A || κωλύσειεν ASD || καὶ post κωλύσειεν S
11, 1 μὴ post τὸ add. V || 3 Θεὸν εἶναι A εἶναι τὸν Θεόν S^{ac} || 4 εἴπερ δυνάμεως Θεοῦ μᾶλλον D

10. c. Matth. 9, 15. Mc 2, 19. Lc 5, 34. d. Mc 6, 5. Matth. 13, 58. e. Jn 7, 7. f. Matth. 12, 34. g. Jn 3, 4. h. Matth. 19, 24.

la chose n'est pas raisonnable : « Les amis de l'époux ne peuvent pas jeûner pendant que l'époux est présent[c] », qu'il s'agisse de celui qui est vu corporellement — car le temps de sa présence n'est pas un temps d'affliction, mais de joie —, ou qu'il s'agisse du Verbe connu spirituellement — pourquoi, en effet, doivent-ils jeûner corporellement ceux qui sont purifiés par le Verbe ? C'est encore parce que l'on ne veut pas, comme dans le texte : « Il ne pouvait pas faire des miracles en ce lieu à cause de l'incrédulité[d] » de ceux qui le recevaient : en effet, comme il est besoin de deux éléments pour les guérisons, la foi de ceux qui reçoivent les soins et la puissance de celui qui les donne, l'un des deux éléments ne pouvait exister si l'élément associé faisait défaut. Et je ne sais si ce cas ne doit pas être aussi rapporté au sens de « raisonnable[1] », car une guérison n'était pas raisonnable en faveur de ceux qui allaient avoir à souffrir de leur incrédulité. Dans le même sens on a aussi; « Le monde ne peut pas vous haïr[e] » et : « Comment pouvez-vous dire des choses bonnes, quand vous êtes mauvais[f] ? » En effet, comment une quelconque de ces choses est-elle impossible, sinon parce qu'on ne la veut pas ? Il y a de plus, dans ce que l'on dit, quelque chose qui est encore dans la même situation : c'est ce qui est impossible à la nature, mais possible à Dieu, s'il le veut, comme le fait que le même homme ne peut pas naître une seconde fois[g] et qu'un trou d'aiguille ne laisse pas passer un chameau[h]. En effet, qui empêcherait que ces choses se fassent, si Dieu l'avait voulu ?

11. En dehors de tout cela, il y a ce qui est absolument impossible et inacceptable, comme ce que nous examinons maintenant. De même que nous disons impossible que Dieu soit méchant ou n'existe pas — car ce serait le fait d'une impuissance de Dieu plutôt que d'une puissance —, ou

1. Sens indiqué quelques lignes plus haut.

μὴ ὂν εἶναι, ἢ τὰ δὶς δύο καὶ τέσσαρα εἶναι καὶ δέκα · οὕτως ἀδύνατον καὶ ἀνεγχώρητον ποιεῖν τι τὸν Υἱόν, ὧν οὐ ποιεῖ ὁ Πατήρ. Πάντα γὰρ ὅσα ἔχει ὁ Πατήρ, τοῦ Υἱοῦ ἐστιν[a] · ὡς ἔμπαλιν τὰ τοῦ Υἱοῦ τοῦ Πατρός. Οὐδὲν οὖν ἴδιον, ὅτι κοινά. Ἐπεὶ καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι κοινὸν καὶ ὁμότιμον, εἰ καὶ τῷ Υἱῷ παρὰ τοῦ Πατρός. Καθ' ὃ καὶ λέγεται καὶ τό · « Ἐγὼ ζῶ διὰ τὸν Πατέρα[b] » · οὐχ ὡς ἐκεῖθεν αὐτῷ τοῦ ζῆν καὶ τοῦ εἶναι συνεχομένου, ἀλλ' ὡς ἐκεῖθεν ὑπάρχοντος ἀχρόνως καὶ ἀναιτίως. Βλέπει δὲ τὸν Πατέρα ποιοῦντα — πῶς ; — καὶ οὕτω ποιεῖ[c] ; Ἆρ' ὡς οἱ τὰς μορφὰς γράφοντες καὶ τὰ γράμματα, διὰ τὸ μὴ
D εἶναι τῆς ἀληθείας ἄλλως ἐπιτυχεῖν, εἰ μὴ πρὸς τὸ ἀρχέτυπον
117A βλέποντας, κἀκεῖθεν χειραγωγουμένους ; Καὶ πῶς ἡ Σοφία δεῖται τοῦ διδάξοντος, ἢ οὐ ποιήσει τι μὴ διδασκομένη ; Ποιεῖ δὲ πῶς ὁ Πατήρ, ἢ πεποίηκεν ; Ἆρα ἄλλον προϋπέστησε κόσμον ἀντὶ τοῦ παρόντος, καὶ ὑποστήσει τὸν μέλλοντα, καὶ πρὸς ἐκεῖνα βλέπων ὁ Υἱός, τὸν μὲν ὑπέστησε, τὸν δὲ ὑποστήσει ; Τέσσαρες οὖν κόσμοι κατὰ τὸν λόγον τοῦτον, οἱ μὲν Πατρός, οἱ δὲ Υἱοῦ ποιήματα. Ὢ τῆς ἀλογίας. Καθαίρει δὲ λέπρας[d], καὶ δαιμόνων[e] καὶ νόσων ἀπαλλάττει[f], καὶ ζωοποιεῖ νεκρούς[g], καὶ ὑπὲρ θαλάσσης ὁδεύει[h], καὶ τἄλλα ποιεῖ ὅσα πεποίηκεν, ἐπὶ τίνος ἢ πότε τοῦ Πατρὸς ταῦτα προενεργήσαντος ; Ἢ δῆλον ὅτι τῶν αὐτῶν πραγμάτων τοὺς τύπους ἐνσημαίνεται μὲν ὁ Πατήρ, ἐπιτελεῖ δὲ ὁ

11, 5 τέσσαρα εἶναι καὶ δέκα : τέσσαρες καὶ δέκα εἶναι ADC τέσσαρα εἶναι καὶ τέσσαρες καὶ δέκα P ‖ 8 τὰ om. S^{ac} ‖ ἐστιν post Πατρός add. A ‖ 10 καὶ[2] om. S^{ac}PC ‖ 14 οὕτως SP ‖ Ἆρα Maur. ‖ 16 ἄλλως om. Q ‖ 18 ποιήσει : ποιεῖ S^{pc} (forsan ποιήσει S^{ac}) ‖ 19 Ἆρ' SDP ‖ 21 ὑπέστησεν B ‖ 22 ὑποστίσει P ‖ οἱ post οὖν add. APC ‖ 23 Ὢ om. QBWVTDPC ‖ 24 ἀπαλλάττει (-άσσει SD^{ac}) : om. QBWVT ‖ 26 ἐπὶ om. A ‖ 27 προσενεργήσαντος B προενεργήσαντος ταῦτα S ‖ 28 δ' P

11. a. Jn 16, 15. b. Jn 6, 58. c. Jn 5, 19. d. Matth. 8, 3. Mc 1, 40. Lc 5, 13 ; 17, 14. e. Mc 1, 34 etc. f. Matth. 8, 16, etc.

encore que le néant existe ou que deux fois deux fassent à la fois quatre et dix, de même il est impossible et irrecevable que le Fils fasse quelque chose que le Père ne fait pas; car tout ce que le Père a est au Fils[a], comme, à l'inverse, ce qui est au Fils est au Père. Rien n'est donc propre à chacun, car tout leur est commun, puisque l'être même leur est commun et d'égale dignité, quoique le Fils le tienne du Père. C'est dans ce sens qu'il est dit aussi : « Je vis à cause du Père[b] », non que sa vie et son être soient soutenus par le Père[1], mais parce qu'il existe par le Père en dehors du temps et sans cause. Cependant, il voit faire le Père — comment ? — et il fait de même[c] ? Est-ce comme ceux qui dessinent les figures et tracent les lettres, et qui, ne pouvant pas atteindre la vérité par un autre moyen, regardent le modèle et se laissent guider par lui ? Comment la Sagesse a-t-elle besoin de quelqu'un pour l'instruire ? Ne fera-t-elle rien sans être instruite ? Et comment le Père fait-il ou a-t-il fait quelque chose ? Est-ce qu'il a d'abord produit un autre monde, au lieu du monde présent, produira-t-il le monde futur, et est-ce en les regardant que le Fils a produit l'un et produira l'autre ? Il y a donc, à ce compte, quatre mondes, œuvres les uns du Père, les autres du Fils. Oh! quelle aberration! Le Fils purifie de la lèpre[d], délivre des démons[e] et des maladies[f], fait revivre les morts[g], marche sur la mer[h] et fait toutes les autres œuvres qu'il a faites : à quel propos et à quel moment le Père les avait-il accomplies avant lui ? N'est-il pas évident que, pour les mêmes actes, le Père représente

g. Matth. 9, 25. Mc 5, 42. Lc 8, 55 ; 7, 14-15. Jn 11, 44. h. Matth. 14, 25. Mc 6, 48. Jn 6, 19.

1. En ce sens qu'il serait une créature. Le verbe συνέχειν « soutenir » est employé par PLATON pour désigner Atlas qui soutenait le ciel sur ses épaules (*Phédon* 99 c) ; ici, c'est le sens philosophique : l'être des créatures est « soutenu » par Dieu.

Λόγος, οὐ δουλικῶς, οὐδὲ ἀμαθῶς, ἀλλ' ἐπιστημονικῶς τε
B καὶ δεσποτικῶς, καὶ οἰκειότερον εἰπεῖν, πατρικῶς; Οὕτω γὰρ ἐγὼ δέχομαι τὸ ἅπερ « ὑπὸ τοῦ Πατρὸς γίνεται, ταῦτα καὶ τὸν Υἱὸν ὁμοίως ποιεῖν[i] » · οὐ κατὰ τὴν τῶν γινομένων ὁμοίωσιν, ἀλλὰ κατὰ τὴν τῆς ἐξουσίας ὁμοτιμίαν. Καὶ τοῦτο ἂν εἴη τὸ ἕως ἄρτι καὶ τὸν Πατέρα ἐργάζεσθαι, καὶ τὸν Υἱόν[j] · οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ τὴν ὧν πεποιήκασιν οἰκονομίαν τε καὶ συντήρησιν, ὡς δηλοῖ τὸ « ποιεῖσθαι τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα[k] », καὶ θεμελιοῦσθαι τὴν γῆν ἐπὶ τὴν ἀσφάλειαν αὐτῆς[l] · ἅπαξ ἡδρασμένα τε καὶ γενόμενα · καὶ « στερεοῦσθαι βροντήν[m] », καὶ « κτίζεσθαι πνεῦμα[n] », ὧν ἅπαξ μὲν ὁ λόγος ὑπέστη, συνεχὴς δὲ καὶ νῦν ἡ ἐνέργεια.

C **12.** Ἕβδομον λεγέσθω τὸ καταβεβηκέναι ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὸν Υἱόν, οὐχ ἵνα ποιῇ τὸ θέλημα τὸ ἑαυτοῦ, ἀλλὰ τὸ τοῦ πέμψαντος[a]. Εἰ μὲν οὖν παρὰ τοῦ κατεληλυθότος αὐτοῦ ταῦτα ἐλέγετο, εἴπομεν ἂν ὡς παρὰ τοῦ ἀνθρώπου τυποῦσθαι τὸν λόγον, οὐ τοῦ κατὰ τὸν Σωτῆρα νοουμένου — τὸ γὰρ ἐκείνου θέλειν οὐδὲ ὑπεναντίον Θεῷ, θεωθὲν ὅλον, —, ἀλλὰ τοῦ καθ' ἡμᾶς, ὡς τοῦ ἀνθρωπικοῦ θελήματος οὐ πάντως ἑπομένου τῷ θείῳ, ἀλλ' ἀντιπίπτοντος, ὡς τὰ

11, 29 οὐδ' SC || 31 τὸ : τὰ DC || 32 κατὰ om. QW || τῶν om. Q || 34 καὶ post ἄρτι om. S[ac] || 35 τὴν : τῶν C || πεποιήκασιν : πεποίηκεν TD Maur. || 38 ἑδρασμένα B || 39 στερεοῦσθαι : στεροῦσθαι BWVT || 40 συνεχεῖς B

12, 1 δὲ post Ἕβδομον add. A || 2 ποιεῖ D || τὸ post ἀλλὰ om. AS || 3 αὐτοῦ om. A || 4 εἴπαμεν AC || 5 Σωτῆρα : Θεὸν A || 6 οὐδὲ : οὐδὲν A οὐδ' P || 7 ἀνθρωπικοῦ : ἀνθρωπίνου QBWVTP Maur. || 8 ἀλλὰ D

11. i. Jn 5, 19. j. Jn 5, 17. k. Ps. 103, 4. l. Ps. 103, 5. m. Job 38, 25. n. Amos 4, 13.

12. a. Jn 6, 38.

1. Grégoire modifie un peu le texte de la première partie de la citation ; mais il en conserve bien le sens.

2. Cette phrase a été reprise par le troisième Concile de Constantinople de 681 (sixième Concile œcuménique) dans sa déclaration

les modèles et que le Verbe les réalise non pas à la manière d'un esclave ou d'un ignorant, mais avec compétence et comme un maître, et, pour parler plus exactement, comme le Père ? C'est ainsi que j'entends le texte : « Ce qui est fait par le Père, cela le Fils aussi le fait semblablement[i][1] », non pas quant à la similitude des choses qui sont faites, mais quant à l'égale dignité de la puissance. Et c'est sans doute encore le cas pour le texte : jusqu'à présent le Père agit, et de même le Fils[j]; et non seulement c'est une action, mais c'est aussi le gouvernement et la conservation des choses qu'ils ont faites, comme le montrent les textes : « Il fait ses messagers des vents[k] », et : « Il fonde la terre sur sa base solide[l] » : c'est une fois pour toutes que cela a été établi et fut fait; et aussi : « Il affermit le tonnerre[m] » et : « Il crée le vent[n] » : la raison première de ces choses a été établie une fois pour toutes, leur action dure encore maintenant.

12. Que l'on dise en septième lieu que le Fils est descendu du ciel non pas pour faire sa volonté, mais celle de celui qui l'a envoyé[a]. Si ces paroles n'étaient pas prononcées par celui-là même qui est descendu, nous aurions dit que ce langage est marqué de l'empreinte de l'homme, non pas de l'homme tel qu'on l'entend à propos du Sauveur — car sa volonté n'est pas opposée à celle de Dieu, elle vient toute de Dieu[2] —, mais de l'homme selon notre condition, car la volonté humaine ne suit pas d'une façon absolue la volonté divine, elle s'oppose à elle la plupart du temps et lutte

finale (16 septembre 681 : Mansi 11, 611-622). Grégoire y reçoit son qualificatif traditionnel de « théologien ». Cette épithète elle-même permet au lecteur de constater que Grégoire, dans cette profession de foi, est en bonne compagnie (il voisine avec « le très sage Athanase », « Léon l'inspiré de Dieu » et « l'admirable Cyrille »), et il doit cet honneur à la précision subtile, ferme et pieuse de sa pensée. Tout ce § 12 manifeste en effet combien Grégoire sait appliquer sur un point délicat et décisif — celui de la volonté divine et humaine du Christ — sa théologie de l'Incarnation, toujours soucieuse de l'unité du Christ et respectueuse de l'intégrité de sa nature humaine.

πολλά, καὶ ἀντιπαλαίοντος. Καὶ γὰρ ἐκεῖνο οὕτως ἐνοήσαμεν
τό · « Πάτερ, εἰ δυνατόν, παρελθέτω ἀπ' ἐμοῦ τὸ ποτήριον
τοῦτο · πλὴν οὐχ ὃ ἐγὼ θέλω », τὸ δὲ σὸν ἰσχυέτω θέλημα[b].
Οὔτε γάρ, εἰ δυνατὸν ἢ μή, τοῦτο ἀγνοεῖν ἐκεῖνον εἰκός,
οὔτε τῷ θελήματι ἀντεισφέρειν τὸ θέλημα. Ἐπεὶ δὲ ὡς
D παρὰ τοῦ προσλαβόντος ὁ λόγος, τοῦτο γὰρ τὸ κατεληλυθός,
οὐ τοῦ προσλήμματος, οὕτως ἀπαντησόμεθα. Οὐχ ὡς ὄντος
120A ἰδίου τοῦ Υἱοῦ θελήματος παρὰ τὸ τοῦ Πατρός, ἀλλ' ὡς
οὐκ ὄντος ὁ λόγος · ἵν' ᾖ τοιοῦτον τὸ συναγόμενον · « Οὐχ
ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμόν[c] », οὐδὲ γάρ ἐστι τὸ ἐμὸν τοῦ
σοῦ κεχωρισμένον, ἀλλὰ τὸ κοινὸν ἐμοῦ τε καὶ σοῦ, ὧν ὡς
μία θεότης, οὕτω καὶ βούλησις. Πολλὰ γὰρ τῶν οὕτω
λεγομένων ἀπὸ κοινοῦ λέγεται, καὶ οὐ θετικῶς, ἀρνητικῶς
δέ, ὡς τό · « Οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν ὁ Θεὸς τὸ Πνεῦμα[d] »,
οὔτε γὰρ δίδωσιν, οὔτε μεμετρημένον, οὐ γὰρ μετρεῖται
παρὰ Θεοῦ Θεός · καὶ τό · « Οὔτε ἡ ἁμαρτία μου, οὔτε
ἡ ἀνομία μου[e] » · οὐ γὰρ ὡς οὔσης ὁ λόγος, ἀλλ' ὡς
οὐκ οὔσης · καὶ πάλιν τό · « Οὐ διὰ τὰς δικαιοσύνας ἡμῶν,
ἃς ἐποιήσαμεν[f] » · οὐ γὰρ ἐποιήσαμεν. Δῆλον δὲ τοῦτο

12, 9 ἐννοήσαμεν A ‖ 11 τὸ δὲ σὸν : ἀλλὰ σὸν AQBWVTS ‖ 12 γὰρ post τοῦτο add. D[ac] ‖ ἐκεῖνον om. PC ‖ 15 προσλήματος A ‖ 16 τῷ Υἱῷ A (corr. marg.) VD marg. ‖ θελήματος post ἰδίου posuit C, post Πατρὸς posuit A ‖ 17 τε post ᾖ add. QT Maur. ‖ τοιοῦτο P ‖ 18 ἔστιν A ‖ 21 κοινοῦ : Θεοῦ V ‖ λέγονται PC ‖ 24 Θεοῦ : Θεῷ DC ‖ Θεός : Θεῷ QBT ‖ 26 τὸ om. A

12. b. Matth. 26, 39. c. Jn 6, 38. d. Jn 3, 34. e. Ps. 58, 5. f. Dan. 9, 18.

1. La fin de la citation est paraphrasée.
2. C'est-à-dire le texte cité au début de ce paragraphe.
3. Mode d'expression dans lequel un mot se rapporte « en commun » (ἀπὸ κοινοῦ) aux deux parties de l'énoncé. Voir E. des Places, « Constructions grecques de mots à fonction *double* (ἀπὸ κοινοῦ) », *REG* 75 (1962), p. 1-12.

contre elle; et, de fait, c'est ainsi que nous avons compris le texte : « Père, si possible, que ce calice passe à côté de moi; cependant, non pas ce que je veux », mais que ta volonté soit la plus forte[b1] — car il n'est pas vraisemblable qu'il ignore si c'est possible ou non, ni qu'il oppose volonté à volonté. Mais comme ce langage[2] émane de celui qui a assumé (notre nature) — car c'est lui qui est descendu — et non de ce qui a été assumé, voici ce que nous répondrons : ce langage n'indique pas qu'il y a une volonté du Fils propre à lui, à côté de celle du Père, mais, au contraire, qu'il n'y en a pas; ainsi, l'ensemble signifie : (je suis descendu) « non pas pour faire ma volonté[c] », car ma volonté n'est pas séparée de la tienne, elle nous est commune, à toi et à moi : de même que nous avons une seule divinité, de même aussi nous avons un seul vouloir. En effet, beaucoup d'expressions de ce genre sont énoncées *apo koinou*[3] et non pas affirmativement, mais négativement; par exemple ceci : « ... car Dieu ne donne pas l'Esprit avec mesure[d4] »; en effet, Dieu ne lui donne pas avec mesure, et ce qu'il lui donne n'est pas mesuré : Dieu n'est pas mesuré par Dieu[5]. Et ceci : « Ni mon péché, ni mon iniquité[e]; » ce langage indique non pas ce qui est, mais ce qui n'est pas[6]. Et encore ceci : « Ce n'est pas à cause de nos actes de justice que nous avons faits[f] », car nous ne les avons pas faits[7]. Cela est évident aussi dans les passages suivants :

4. La partie précédente du verset montre qu'il s'agit du Père donnant l'Esprit à Jésus.
5. L'*apo koinou* consiste ici dans le fait que l'expression οὐ ... ἐκ μέτρου « non avec mesure » porte à la fois sur δίδωσι et sur Πνεῦμα, c'est-à-dire sur le don et sur l'objet du don : Dieu n'a pas donné son Esprit à Jésus avec mesure — comme il faisait pour les Prophètes —, il le lui a donné sans mesure, dans sa plénitude.
6. Un verbe comme ἐστι, resté implicite, se rattache par *apo koinou* aux deux substantifs.
7. Il y a ici *apo koinou* dans ce fait que la négation porte sur les deux parties : « (nous te supplions) non pas à cause de nos actes de justice, car ces actes, nous ne les avons pas faits ».

κἀν τοῖς ἑξῆς · « Τί γάρ, φησί, τὸ θέλημα τοῦ Πατρός ; Ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς τὸν Υἱὸν σῴζηται, καὶ τυγχάνη[g] » τῆς B τελευταίας ἀναστάσεως, εἴτ' οὖν ἀποκαταστάσεως. Ἀρ' οὖν τοῦ Πατρὸς μὲν τοῦτο θέλημα, τοῦ Υἱοῦ δὲ οὐδαμῶς ; Ἢ ἄκων εὐαγγελίζεται καὶ πιστεύεται ; Καὶ τίς ἂν τοῦτο πιστεύσειεν ; Ἐπεὶ καὶ τὸ « τὸν λόγον τὸν ἀκουόμενον μὴ εἶναι τοῦ Υἱοῦ, τοῦ Πατρὸς δέ[h] », τὴν αὐτὴν ἔχει δύναμιν. Πῶς γὰρ ἴδιόν τινος τὸ κοινόν, ἢ μόνου, τοῦτο συνιδεῖν οὐκ ἔχω, πολλὰ σκοπῶν · οἶμαι δέ, οὐδὲ ἄλλος τις. Ἂν οὕτω νοῇς περὶ τοῦ θέλειν, ὀρθῶς νοήσεις καὶ λίαν εὐσεβῶς, ὡς ὁ ἐμὸς λόγος, καὶ παντὸς τοῦ εὐγνώμονος.

C **13.** Ὄγδοόν ἐστιν αὐτοῖς τό · « Ἵνα γινώσκωσι σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν Θεόν, καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν[a] », καὶ τό · « Οὐδεὶς ἀγαθός, εἰ μὴ εἷς ὁ Θεός[b] ». Τοῦτο δὲ καὶ πάντη ῥᾴστην ἔχειν τὴν λύσιν μοι φαίνεται. Εἰ γὰρ τὸ « μόνον ἀληθινὸν » ἐπὶ τοῦ Πατρὸς θήσεις, ποῦ θήσεις τὴν αὐτοαλήθειαν[c] ; Καὶ γὰρ εἰ « Τῷ μόνῳ σοφῷ Θεῷ[d] » ἢ « Τῷ μόνῳ ἔχοντι ἀθανασίαν, φῶς οἰκοῦντι ἀπρόσιτον[e] », ἢ « Βασιλεῖ τῶν αἰώνων ἀφθάρτῳ, ἀοράτῳ, μόνῳ σοφῷ Θεῷ[f] » νοήσεις οὕτως, οἰχήσεταί σοι θάνατον κατακριθεὶς ὁ Υἱός, ἢ σκότος, ἢ τὸ μὴ σοφὸς εἶναι, μηδὲ βασιλεύς, μηδὲ ἀόρατος, μηδὲ ὅλως Θεός, ὃ τῶν εἰρημένων κεφάλαιον. Πῶς δὲ οὐκ ἀπολεῖ μετὰ τῶν ἄλλων καὶ τὴν ἀγαθότητα,

12, 28 κἀν (καὶ ἐν A) : κᾆν QTC ‖ φησὶν S ‖ 30 εἴτ' οὖν (ἤτουν C) ἀποκαταστάσεως om. Maur. ‖ 31 δ' PC ‖ 32 καὶ πιστεύεται om. S[ac] ‖ 33 τὸ om. A[ac]B ‖ τὸν ante ἀκουόμενον om. W ‖ 35 συνιδεῖν : συνειδεῖν B ‖ 36 δ' C ‖ οὐδ' DC ‖ 37 νοῇς : διανοῇς Maur. ‖ νοήσεις om. A. ‖ 38 ὁ supra lineam P

13, 1 γινώσκωσιν BW ‖ 3 καὶ καὶ τὸ Q ‖ 5 ποῦ θήσεις om. D ‖ 6 αὐτουαλήθειαν A ‖ σοφῷ om. Migne ‖ 7 ἀθανασίαν ἔχοντι A ‖ οἰκοῦντι : οἰκῶν D ‖ 8 καὶ post ἀοράτῳ add. AC Maur. ‖ σοφῷ om. D Maur. ‖ 10 σοφὸν A ‖ 11 μηδὲ[1] : μηδ' PC ‖ μηδὲ[2] : μηδ' QBWVTPC ‖ 12 δὲ : δ' DPC δαὶ Maur.

12. g. Jn 6, 40. h. Jn 14, 24.

« Quelle est donc, dit-il, la volonté du Père? C'est que quiconque croit dans le Fils soit sauvé et obtienne » la résurrection finale[g1] ou le rétablissement. Est-ce que cette volonté est celle du Père et nullement celle du Fils? Est-ce malgré lui que le Fils prêche l'évangile et que l'on croit en lui ? Qui pourrait croire cela ? Puisqu'aussi bien le texte : « la parole que vous entendez n'est pas du Fils, mais du Père[h] », c'est encore un texte qui a la même valeur. Comment, en effet, ce qui est commun à plusieurs peut-il être en même temps particulier à l'un d'eux, ou appartenant à un seul, je ne puis voir l'accord de ces deux choses, même en regardant bien; et personne d'autre non plus, je pense. Si tu entends ainsi la volonté, tu auras une pensée droite et tout à fait conforme à la piété[2]; c'est mon avis et celui de tout homme sensé.

13. En huitième lieu, il y a pour eux le texte : « qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ[a] », et le texte : « Personne n'est bon, sinon Dieu seul »[b]. Cela me paraît comporter une solution très facile en tout point. Si tu mets l'expression « seul vrai » sur le Père, où mettras-tu la Vérité même[c3] ? Et, de fait, si tu comprends ainsi : « A Dieu seul sage[d] », ou : « A celui seul qui a l'immortalité, qui habite la lumière inaccessible[e] », ou : « Au roi des siècles incorruptible, invisible et seul Dieu[f] », le Fils disparaîtra pour toi, condamné à la mort, ou aux ténèbres, ou à n'être pas sage, ni roi, ni invisible, ni Dieu en un mot, ce qui est le point capital de ce que nous avons dit. Comment ne perdra-t-il donc pas, avec le reste, la bonté, elle surtout qui n'est

13. a. Jn 17, 3. b. Lc 18, 19. c. Jn 14, 16. d. Jn 16, 27. e. I Tim. 6, 16. f. I Tim. 1, 17.

1. La teneur littérale du texte est légèrement modifiée.
2. Voir *Discours* 27, 2, note 2.
3. C'est-à-dire le Fils ; Jésus dit : « Je suis la vérité » (*Jn* 14, 16).

ἢ μάλιστα μόνου Θεοῦ; Ἀλλ' οἶμαι τὸ μέν· « Ἵνα D γινώσκωσι σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν Θεὸν[g] » ἐπ' ἀναιρέσει λέγεσθαι τῶν οὐκ ὄντων μὲν θεῶν, λεγομένων δέ. Οὐ γὰρ ἂν προσέκειτο· « Καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν[h] », εἰ 121A πρὸς τοῦτον ἀντιδιῄρητο τὸ « μόνον ἀληθινὸν » ἀλλὰ μὴ κατὰ κοινοῦ τῆς θεότητος ἦν ὁ λόγος. Τὸ δέ· « Οὐδεὶς ἀγαθός[i] », ἀπάντησιν ἔχει πρὸς τὸν πειράζοντα νομικόν, ὡς ἀνθρώπῳ τὴν ἀγαθότητα μαρτυρήσαντα. Τὸ γὰρ ἄκρως ἀγαθόν, φησί, μόνου Θεοῦ, κἂν τοῦτο καὶ ἄνθρωπος ὀνομάζηται, ὡς τό· « Ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ προβάλλει τὸ ἀγαθόν[j] », καί· « Δώσω τὴν βασιλείαν τῷ ἀγαθῷ ὑπὲρ σέ[k] », τοῦ Θεοῦ λόγος πρὸς τὸν Σαοὺλ περὶ τοῦ Δαυὶδ λέγοντος· καὶ τό· « Ἀγάθυνον, Κύριε, τοῖς ἀγαθοῖς[l] »· καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα λέγεται περὶ τῶν ἐν ἡμῖν ἐπαινουμένων, ἐφ' οὓς ἡ ἀπόρροια τοῦ πρώτου καλοῦ καὶ κατὰ δεύτερον λόγον ἔφθασεν. Εἰ μὲν οὖν πείθομεν τοῦτο, ἄριστον· εἰ δὲ μή, τί φήσεις πρὸς τοὺς λέγοντας ἑτέρωθι, τὸν Υἱὸν μόνον εἰρῆσθαι Θεὸν κατὰ τὰς σὰς ὑποθέσεις; Ἐν τίσι τοῖς ῥήμασι; Ἐν ἐκείνοις· B « Οὗτος ὁ Θεός, οὐ λογισθήσεται ἕτερος πρὸς αὐτόν[m] »· καὶ μετ' ὀλίγα· « Μετὰ τοῦτο ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη, καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη[n] ». Ὅτι μὲν γὰρ οὐ περὶ τοῦ Πατρός, ἀλλὰ τοῦ Υἱοῦ τὸ λεγόμενον, ἡ προσθήκη σαφῶς παρίστησιν. Οὗτος γάρ ἐστιν ὁ σωματικῶς ὁμιλήσας ἡμῖν, καὶ μετὰ τῶν κάτω γενόμενος. Εἰ δὲ νικήσειε κατὰ τοῦ Πατρὸς λέγεσθαι τοῦτο, μὴ τῶν νομιζομένων θεῶν, ἡττήμεθα

13, 14 γινώσκωσιν BW ‖ μόνον om. Q ‖ 17 τοῦτον : τοῦτο D ἐκεῖνον QBWVT ‖ 21 τοῦ post μόνου add. A ‖ 24 λόγος om. QBW VTPC ‖ 25 τό om. A ‖ 28 καὶ om. S[ac] ‖ 29 πείθοιμεν B Maur. ‖ 32 ὁ Θεός : σου Θεός QBWVT Maur. ὁ Θεὸς ἡμῶν S (σου S marg.) ‖ 32 καὶ ante οὐ λογισθήσεται add. QWV ‖ 35 περὶ post ἀλλὰ add. SD[ac] ‖ 37 νικήσειε : νικήσειεν A νικήσει S ‖ 38 ἡττήμεθα : ἥττω τιθέμεθα A ἡττωτίμεθα D

qu'à Dieu seul ? Mon opinion sur le texte : « qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu[g] », c'est qu'il est dit pour écarter ceux qui ne sont pas des dieux, et qui en portent le nom; car on n'ajouterait pas : « et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ[h] » si les mots « seul vrai » faisaient à son sujet une distinction qui l'exclue, et s'il n'était pas question de la divinité qui leur est commune. Quant au texte : « Personne n'est bon[i] », il contient une réponse (du Christ) à un Docteur de la Loi qui voulait le tenter et qui reconnaissait la bonté en lui en tant qu'homme; car être bon au suprême degré, dit-il, n'appartient qu'à Dieu seul, quoique l'homme aussi soit appelé bon, comme dans le texte : « L'homme bon tire de son bon trésor ce qui est bon[j] », et : « Je donnerai ton royaume à quelqu'un qui est bon plus que toi[k] » — parole de Dieu s'adressant à Saül au sujet de David —, et : « Fais du bien, Seigneur, aux bons[l] », et toutes les autres paroles du même genre dites à propos de ceux qui sont dignes d'éloges parmi nous, eux sur qui l'écoulement du premier Bien s'est porté secondairement. Si donc nous te persuadions de cela, ce serait parfait; sinon, que répondras-tu à ceux qui prétendent inversement que le Fils seul est dit Dieu, d'après tes principes ? Dans quels passages ? Dans ceux-ci : « Celui-ci est ton Dieu, on n'en comptera pas un autre en plus de lui[m] », et peu après : « Après cela, il a été vu sur la terre et il a conversé parmi les hommes[n] »; que l'on parle ici non pas du Père, mais du Fils, la seconde partie l'établit clairement, car c'est lui qui a été en rapport avec nous par son corps et qui s'est trouvé avec les hommes d'ici-bas. Si la victoire revenait à l'opinion d'après laquelle cela est dit contre le Père et non contre ceux que l'on croit être des dieux, voilà que nous

13. g. Jn 17, 3. h. Ibid. i. Lc 18, 19. j. Matth. 12, 35. k. I Sam. 15, 28. l. Ps. 124, 4. m. Bar. 3, 36. n. Bar. 3, 38.

τὸν Πατέρα, δι' ὧν τοῦ Υἱοῦ κατεσπουδάσαμεν. Καὶ τί ἂν τῆς νίκης ταύτης γένοιτο ἀθλιώτερον ἢ ζημιωδέστερον ;

C **14.** Ἔννατον ἐκεῖνο φήσουσι τό· « Πάντοτε ζῶν εἰς
τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ ἡμῶν[a]. » Εὖ γε καὶ λίαν μυστικῶς τε καὶ φιλανθρώπως. Τὸ γὰρ ἐντυγχάνειν οὐχ, ὡς ἡ τῶν πολλῶν συνήθεια, τὸ ζητεῖν ἐκδίκησιν ἔχει, τοῦτο γὰρ πως καὶ ταπεινότητος ἀλλὰ τὸ πρεσβεύειν[b] ὑπὲρ ἡμῶν τῷ λόγῳ τῆς μεσιτείας[c]. Ὡς καὶ τὸ Πνεῦμα ὑπὲρ ἡμῶν ἐντυγχάνειν λέγεται[d]. « Εἷς γὰρ Θεός, εἷς καὶ μεσίτης Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Ἰησοῦς Χριστός[e] ». Πρεσβεύει γὰρ ἔτι καὶ νῦν, ὡς ἄνθρωπος, ὑπὲρ τῆς ἐμῆς σωτηρίας, ὅτι μετὰ τοῦ σώματός ἐστιν, οὗ προσέλαβεν, ἕως ἂν ἐμὲ ποιήσῃ Θεὸν τῇ δυνάμει τῆς ἐνανθρωπήσεως, κἂν μηκέτι κατὰ σάρκα γινώσκηται, τὰ σαρκικὰ λέγω πάθη καί, χωρὶς τῆς ἁμαρτίας, ἡμέτερα. Οὕτω δὲ καὶ « παράκλητον ἔχομεν
D Ἰησοῦν[f] », οὐχ ὡς ὑπὲρ ἡμῶν προκαλινδούμενον τοῦ
124A Πατρός, καὶ προσπίπτοντα δουλικῶς. Ἄπαγε τὴν δούλην
ὄντως ὑπόνοιαν, καὶ ἀναξίαν τοῦ Πνεύματος. Οὔτε γὰρ τοῦ Πατρὸς τοῦτο ἐπιζητεῖν, οὔτε τοῦ Υἱοῦ πάσχειν, ἢ ὡς περὶ Θεοῦ διανοεῖσθαι δίκαιον ; ἀλλ' οἷς πέπονθεν, ὡς ἄνθρωπος, πείθει καρτερεῖν, ὡς Λόγος καὶ παραινέτης. Τοῦτο νοεῖταί μοι ἡ παράκλησις.

15. Δέκατόν ἐστιν αὐτοῖς ἡ ἄγνοια, καὶ τὸ μηδένα γινώσκειν τὴν τελευταίαν ἡμέραν ἢ ὥραν, μηδὲ τὸν Υἱὸν αὐτόν, εἰ μὴ τὸν Πατέρα[a]. Καίτοι πῶς ἀγνοεῖ τι τῶν ὄντων

13, 39 Καὶ om. ABWVTS[pc] || 40 γένοιτ' ἂν S

14, 1 Ἔνατον B || φήσουσιν AQBD || 4 τὸ om. T || 8 Χριστὸς Ἰησοῦς ATDPC || 11 μηκέτι : μή τι C || 13 ἡμέτερα : ἡμετέρας A || 14 Χριστόν post Ἰησοῦν add. QBT Maur. || προσκαλινδούμενον S || 17 ἢ : εἰ QBW ἢ οὐδ' S[ac]

15, 1 αὐτοῖς ἐστιν S Maur.

14. a. Hébr. 7, 25. b. II Cor. 5, 20. Éphés. 6, 20. c. Cf. I Tim. 2, 5. d. Rom. 8, 26. e. I Tim. 2, 5. f. I Jn 2, 1.

15. a. Mc 13, 32.

perdons le Père par suite du zèle que nous avons eu pour le Fils! Qu'y aurait-il de plus malheureux ou de plus dommageable que cette victoire ?

14. En neuvième lieu, ils diront ceci : (le Christ est) « toujours vivant pour intercéder en notre faveur[a] ». Voilà qui est bien, certes, et vraiment mystique et favorable aux hommes. Car « intercéder » ne signifie pas, comme d'ordinaire pour le commun des mortels, réclamer vengeance — il y aurait là une certaine infériorité[1] —, mais intervenir[b] au titre de sa médiation[c], de même que l'Esprit est dit aussi intercéder en notre faveur[d] : « car unique est Dieu, unique aussi le médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ homme[e] ». Il intervient, en effet, encore maintenant en tant qu'homme pour mon salut, parce qu'il est avec ce corps qu'il a assumé, jusqu'à ce qu'il me fasse Dieu en vertu du fait qu'il est devenu homme, encore qu'il ne soit plus connu selon la chair — j'entends par là les passions qui sont propres au corps et qui sont les nôtres, sauf le péché. De même aussi « nous avons pour avocat Jésus[f] »; non pas dans ce sens qu'il se prosterne pour nous devant le Père et qu'il tombe à ses pieds comme un esclave — chasse cette supposition vraiment servile et indigne de l'Esprit, le Père ne demande pas cela et le Fils ne le subit pas : a-t-on le droit d'imaginer cela de Dieu ? —, mais par ce qu'il a souffert en tant qu'homme, il me persuade la patience en tant que Verbe et conseiller. Voilà ce que signifie pour moi son rôle d'avocat.

15. En dixième lieu il y a pour eux l'ignorance et le fait que personne ne connaît le dernier jour ou la dernière heure, pas même le Fils lui-même — personne, sinon le Père[a]. Mais comment ignore-t-il quelque chose de ce

1. Cf. *Jér.* 20, 10-13 où le prophète réclame vengeance (ἐκδίκησιν est deux fois dans les *LXX*) avec le sentiment de sa petitesse (ψυχὴν πένητος).

ἡ Σοφία[b], ἡ ὁ ποιητὴς τῶν αἰώνων[c], ὁ συντελεστὴς[d] καὶ μεταποιητής[e], τὸ πέρας[f] τῶν γενομένων, ὁ οὕτω τὰ τοῦ Θεοῦ γινώσκων, ὡς τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὰ ἐν αὐτῷ[g] ; B Τί γὰρ ταύτης τῆς γνώσεως τελεώτερον ; Πῶς δὲ τὰ μὲν πρὸ τῆς ὥρας ἀκριβῶς ἐπίσταται καὶ τὰ οἷον ἐν χρόνῳ τοῦ τέλους, αὐτὴν δὲ ἀγνοεῖ τὴν ὥραν ; Αἰνίγματι γὰρ τὸ πρᾶγμα ὅμοιον, ὥσπερ ἂν εἴ τις τὰ μὲν πρὸ τοῦ τείχους ἀκριβῶς ἐπίστασθαι λέγοι, αὐτὸ δὲ ἀγνοεῖν τὸ τεῖχος · ἢ τὸ τῆς ἡμέρας τέλος εὖ ἐπιστάμενος, τὴν ἀρχὴν τῆς νυκτὸς μὴ γινώσκειν · ἔνθα ἡ τοῦ ἑτέρου γνῶσις ἀναγκαίως συνεισάγει τὸ ἕτερον. Ἢ πᾶσιν εὔδηλον, ὅτι γινώσκει μὲν ὡς Θεός, ἀγνοεῖν δέ φησιν ὡς ἄνθρωπος, ἄν τις τὸ φαινόμενον χωρίσῃ τοῦ νοουμένου ; Τὸ γὰρ ἀπόλυτον εἶναι τοῦ Υἱοῦ τὴν προσηγορίαν καὶ ἄσχετον, οὐ προσκειμένου τῷ Υἱῷ τοῦ τινος, ταύτην ἡμῖν δίδωσι τὴν ὑπόνοιαν, ὥστε τὴν ἄγνοιαν ὑπολαμβάνειν ἐπὶ τὸ εὐσεβέστερον, τῷ ἀνθρωπίνῳ, μὴ τῷ θείῳ, ταύτην λογιζομένους.

C **16.** Εἰ μὲν οὖν οὗτος αὐτάρκης ὁ λόγος, ἐνταῦθα στησόμεθα, καὶ μηδὲν πλέον ἐπιζητείσθω · εἰ δὲ μή, τό γε δεύτερον, ὥσπερ τῶν ἄλλων ἕκαστον, οὕτω δὴ καὶ ἡ γνῶσις τῶν μεγίστων ἐπὶ τὴν αἰτίαν ἀναφερέσθω τιμῇ τοῦ γεννήτορος. Δοκεῖ δὲ μοί τις, μηδ' ἂν ἐκείνως ἀναγνούς, ὡς τῶν καθ' ἡμᾶς φιλολόγων τις, μικρὸν ἐννοῆσαι, ὅτι οὐδὲ ὁ Υἱὸς ἄλλως οἶδε τὴν ἡμέραν ἢ τὴν ὥραν, ἢ ὡς ὅτι ὁ Πατήρ.

15, 4 ἡ om. QBWVT ‖ 6 γιγνώσκων C ‖ τὰ : τὸ APC ‖ 7 τῆς γνώσεως ταύτης S ‖ δὲ : δαὶ Maur. ‖ 9 δ' DP ‖ ἀγνοεῖ : ἀγνοεῖν QC ‖ γὰρ om. S[ac] ‖ 10 γὰρ post ὥσπερ add. PC ‖ 11 δ' DP ‖ 12 εὖ om. A ‖ 14 τὸ post ὅτι add. C ‖ 15 φησίν post ἄνθρωπος posuit S ‖ 16-17 τὴν τοῦ Υἱοῦ προσηγορίαν QBWVD

16, 1 οὗτος om. P ‖ 1-2 στησώμεθα S ‖ 2 πλέον : πλεῖον D ‖ 3 δὴ : δὲ QWVTSDPC ‖ 6 μικρὸν : μακρῶν T ‖ ἐπινοῆσαι A ‖ οὐδ' TPC ‖ 7 οἶδεν AQB ‖ ὅτι om. AVT

15. b. I Cor. 1, 30. c. Hébr. 1, 2. d. Matth. 28, 20. e. Apoc. 21, 5. f. Apoc. 1, 8 ; 23, 13. g. I Cor. 2, 11.

qui existe, celui qui est la Sagesse[b], celui qui est le créateur des siècles[c], celui qui en marque la consommation[d] et le renouvellement[e], celui qui est la fin[f] de ce qui a été fait, celui qui connaît les choses de Dieu comme l'esprit de l'homme connaît ce qui est en lui[g] ? Qu'y a-t-il de plus parfait que cette connaissance ? Comment sait-il donc exactement ce qui est avant l'heure (de la fin du monde) et ce qui se passe, pour ainsi dire, au moment de la fin (du monde), tout en ignorant l'heure elle-même ? Cette situation ressemble à une énigme ; c'est comme si quelqu'un disait qu'il sait exactement ce qu'il y a devant le mur, mais qu'il ignore le mur lui-même, ou encore qu'il sait bien ce qu'est la fin du jour, mais qu'il ne connaît pas le début de la nuit; dans ces cas, la connaissance de l'un amène nécessairement l'autre. N'est-il pas évident pour tout le monde qu'il connaît en tant que Dieu, mais qu'il dit qu'il ignore en tant qu'homme, si l'on sépare ce qui est visible de ce qui est spirituel ? Car (dans le texte cité) l'appellation de Fils est absolue et sans marque de relation, sans qu'on ajoute quelqu'un dont il est le Fils ; cela nous permet cette supposition, de sorte que nous interprétons l'ignorance de la manière la plus pieuse[1] en la mettant au compte de l'humain et non du divin.

16. Si cette raison te paraît suffisante, nous nous arrêterons là, et que l'on ne cherche rien de plus! Sinon, nous dirons en second lieu : la connaissance des choses les plus grandes, aussi bien que de chacune des autres, admettons qu'on les rapporte à la Cause, pour l'honneur de Celui qui engendre. Et je crois qu'on n'aurait pas une pensée mesquine en lisant, comme un des hommes studieux de notre temps[2], de la façon suivante : le Fils ne sait pas le jour ou l'heure d'une manière autre que celle dont

1. Voir *Discours* 27, 2, note 2.
2. Il s'agit ici de Basile (*Lettre* 236, *PG* 32, 877C - 880 C).

Τὸ γὰρ συναγόμενον ὁποῖον ; Ἐπειδὴ ὁ Πατὴρ γινώσκει, διὰ τοῦτο καὶ ὁ Υἱός, ὡς δῆλον, ὅτι μηδενὶ γνωστὸν τοῦτο μηδὲ ληπτόν, πλὴν τῆς πρώτης φύσεως.

Ἐλείπετο περὶ τοῦ ἐντετάλθαι[a], καὶ τετηρηκέναι τὰς ἐντολάς[b], καὶ τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ πάντοτε πεποιηκέναι[c], διαλαβεῖν ἡμᾶς. Ἔτι δὲ τελειώσεως[d], καὶ ὑψώσεως[e], καὶ
D τοῦ μαθεῖν ἐξ ὧν ἔπαθε[f] τὴν ὑπακοήν, ἀρχιερωσύνης[g] τε καὶ προσφορᾶς[h], καὶ παραδόσεως[i], καὶ δεήσεως τῆς πρὸς
125A τὸν δυνάμενον σῴζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου[j], καὶ ἀγωνίας[k], καὶ θρόμβων[l], καὶ προσευχῆς[m], καὶ εἴ τι ἄλλο τοιοῦτον · εἰ μὴ πᾶσι πρόδηλον ἦν, ὅτι περὶ τὸ πάσχον τὰ τοιαῦτα τῶν ὀνομάτων, οὐ τὴν ἄτρεπτον φύσιν καὶ τοῦ πάσχειν ὑψηλοτέραν.

Ὁ μὲν οὖν περὶ τῶν ἀντιθέτων λόγος τοσοῦτον, ὅσον ῥίζα τις εἶναι καὶ ὑπόμνημα τοῖς ἐξεταστικωτέροις τῆς τελεωτέρας ἐξεργασίας. Ἄξιον δὲ ἴσως, καὶ τοῖς προειρημένοις ἀκόλουθον, μηδὲ τὰς προσηγορίας τοῦ Υἱοῦ παρελθεῖν ἀθεωρήτους πολλάς τε οὔσας, καὶ κατὰ πολλῶν κειμένας τῶν περὶ αὐτὸν νοουμένων, ἀλλ' ἑκάστην αὐτῶν ὅ τί ποτε βούλεται παραστῆσαι, καὶ δεῖξαι τὸ τῶν ὀνομάτων μυστήριον.

B **17.** Ἀρκτέον δὲ ἡμῖν ἐντεῦθεν. Τὸ θεῖον ἀκατονόμαστον. Καὶ τοῦτο δηλοῦσιν, οὐχ οἱ λογισμοὶ μόνον, ἀλλὰ καὶ Ἑβραίων οἱ σοφώτατοι καὶ παλαιότατοι, ὅσον εἰκάζειν ἔδοσαν. Οἱ γὰρ χαρακτῆρσιν ἰδίοις τὸ θεῖον τιμήσαντες,

16, 14 ἔπαθεν AP || καὶ post ὑπακοὴν add. QTP Maur. || 16 αὐτὸν σώζειν A || 17 θρόμβου A marg. || τοιοῦτο P || 19 περὶ post οὐ add. A Maur. || 21 τοσοῦτον : τοσοῦτος ASP || 23 ἐργασίας A || δ' PC || 24 ἀκώλουθον S || 26 αὐτῶν B

17, 1 ἡμῖν om. W || ἀκατώνομαστον AQB || 2 λογισμοὶ : λόγοι P (marg. -ισμοί, ut videtur) || 4 ἔδοσαν : ἔδωκαν Q Maur.

16. a. Jn 10, 18. b. Jn 15, 10. c. Jn 8, 29. d. Jn 19, 30. e. Jn 9, 14. f. Hébr. 5, 9. g. Hébr. 7, 1. h. Rom. 4, 25. i. Gal. 2, 20. j. Hébr. 5, 7. k. Lc 22, 44. l. Ibid. m. Ibid., etc.

le Père les sait[1]. Car la conclusion, quelle est-elle ? Puisque le Père a cette connaissance, par le fait même le Fils l'a aussi, tout comme il est évident que ce n'est connu ni saisissable par personne, excepté la Nature Première.

Il nous restait à traiter du fait qu'il reçoit des ordres[a], observe les commandements[b] et fait toujours ce qui plaît au Père[c]; et, de plus, qu'il consomme (son sacrifice)[d], qu'il est élevé[e], qu'il a appris l'obéissance par ce qu'il a souffert[f], qu'il est Grand-Prêtre[g] et qu'il fait une oblation[h], qu'il est livré[i], qu'il adresse des supplications à celui qui peut le sauver de la mort[j], qu'il subit l'agonie[k], qu'il a une sueur de sang[l], qu'il prie[m], et toutes les autres choses semblables — à moins qu'il ne soit évident pour tout le monde que de telles expressions concernent la partie souffrante et non la nature inaccessible au changement et élevée au-dessus de la souffrance.

Ce que nous avons dit au sujet de leurs objections est de nature à donner un point de départ et un aide-mémoire à ceux qui veulent chercher davantage en vue d'un travail plus complet. Mais il y a peut-être intérêt, comme suite aux propos tenus jusqu'ici, à ne pas laisser sans les examiner les appellations du Fils, car elles sont nombreuses et trouvent place dans beaucoup de réflexions que l'on fait sur lui. Exposons la signification de chacune d'elles, et montrons la valeur mystérieuse de ces noms.

17. Il nous faut commencer par ceci : la divinité ne peut être désignée par aucun nom[2]. Cela, non seulement les raisonnements le démontrent, mais encore les plus sages et les plus anciens Hébreux nous ont donné de quoi le conjecturer. Tout en ayant pour honorer la divinité des

1. Mot-à-mot : « le Fils ne sait pas le jour ou l'heure d'une manière autre que comme ce fait que le Père (le sait) ».

2. Contrairement à ce que prétendait Eunome, quand il voyait dans le terme « inengendré » le nom même de Dieu, le terme qui le définissait parfaitement.

καὶ οὐδὲ γράμμασιν ἀνασχόμενοι τοῖς αὐτοῖς ἄλλο τι γράφεσθαι τῶν μετὰ Θεὸν καὶ Θεόν, ὡς δέον ἀκοινώνητον εἶναι καὶ μέχρι τούτου τὸ θεῖον τοῖς ἡμετέροις, πότε ἂν δέξαιντο λυομένῃ φωνῇ δηλοῦσθαι τὴν ἄλυτον φύσιν καὶ ἰδιάζουσαν ; Οὔτε γὰρ ἀέρα τις ἔπνευσεν ὅλον πώποτε, οὔτε οὐσίαν Θεοῦ παντελῶς ἢ νοῦς κεχώρηκεν, ἢ φωνὴ περιέλαβεν. Ἀλλ' ἐκ τῶν περὶ αὐτὸν σκιαγραφοῦντες τὰ κατ' αὐτόν, ἀμυδράν τινα καὶ ἀσθενῆ καὶ ἄλλην ἀπ' ἄλλου φαντασίαν συλλέγομεν. Καὶ οὗτος ἄριστος ἡμῖν θεολόγος, οὐχ ὃς εὗρε
C τὸ πᾶν, οὐδὲ γὰρ δέχεται τὸ πᾶν ὁ δεσμός, ἀλλ' ὃς ἂν ἄλλου φαντασθῇ πλέον, καὶ πλεῖον ἐν ἑαυτῷ συναγάγῃ τὸ τῆς ἀληθείας ἴνδαλμα, ἢ ἀποσκίασμα, ἢ ὅ τι καὶ ὀνομάσομεν.

18. Ὅσον δ' οὖν ἐκ τῶν ἡμῖν ἐφικτῶν, ὁ μὲν ὤν, καὶ ὁ Θεός, μᾶλλόν πως τῆς οὐσίας ὀνόματα· καὶ τούτων μᾶλλον ὁ ὤν, οὐ μόνον ὅτι τῷ Μωσεῖ χρηματίζων ἐπὶ τοῦ ὄρους[a], καὶ τὴν κλῆσιν ἀπαιτούμενος, ἥ τίς ποτε εἴη, τοῦτο προσεῖπεν ἑαυτόν, « Ὁ ὢν ἀπέσταλκέν με[b] » τῷ λαῷ
128A κελεύσας εἰπεῖν· ἀλλ' ὅτι καὶ κυριωτέραν ταύτην εὑρίσκομεν. Ἡ μὲν γὰρ τοῦ Θεοῦ, κἂν ἀπὸ τοῦ θέειν ἢ αἴθειν

17, 7 ποτ' PC ‖ 9 τις ἔπνευσεν ὅλον πώποτε : τις ἔπνευσεν (ἔπνευσε T) πώποτε ὅλον AT (marg. γράφεται· ὅλον πώποτε) ἔπνευσέ τις ὅλον πώποτε S ὅλον ἔπνευσέ τις πώποτε D ‖ οὔτε² : οὔτ' P ‖ 10 παντελῶς Θεοῦ AQBWVT ‖ κεχώρηκεν : ἐχώρησεν Maur. ‖ 11 σκιογραφοῦντες A ‖ 12 ἄλλου : ἄλλης AVTDPC ‖ φαντασίαν : φαντασίας V ‖ 13 εὗρεν AQB ‖ 14 δέχεται : ἐνδέχεται W ‖ ἐὰν : ἂν $T^{pc}C^{ac}$ Maur. ‖ 15 πλέον : πλεῖον VP ‖ πλεῖον : πλέον A ‖ 16 ὀνομάσομεν : -σωμεν BWV -σαιμεν AQ

18, 2 ὁ ante Θεὸς om. C ‖ 3 Μωσεῖ (et P^{pc}) : Μωσῇ QB Μωϋσῇ VTS Μωϋσεῖ P^{ac}C Maur. ‖ 4 ἥ : εἰ S ‖ 5 προσεῖπε B ‖ ἀπέσταλκε VTS^{pc}C ‖ 6 καὶ om. D ‖ 7 κἂν : καὶ C ‖ ἀεὶ post ἢ add. P (ut videtur) C

18, a. Ex. 3, 14. b. Ibid.

1. Le « tétragramme divin », les quatre consonnes (YHWH) de la forme verbale hébraïque signifiant : « Il est ».

2. Les Juifs ne prononçaient jamais le mot « Yahweh » (nom que Dieu se donna en apparaissant à Moïse : *Ex* .3, 14) ; ils le remplaçaient par « Adonaï » (le Seigneur).

caractères particuliers[1], ils n'ont pas supporté de voir ces mêmes lettres écrites pour n'importe quel autre être après Dieu, et même pour désigner Dieu[2], car ils pensaient que la divinité devait être sans rapport — et jusqu'à ce point — avec ce qui est nôtre; quand auraient-ils accepté qu'un mot sujet à se dissoudre désignât la nature qui ne se dissout pas et qui est à part ? Personne, en effet, n'a jamais respiré la totalité de l'air; et la substance de Dieu, aucun esprit ne l'a conçue, aucun mot ne l'a embrassée entièrement, mais, d'après ce qui est autour de lui, nous nous faisons une esquisse de ce qui est en lui et nous composons une image à la fois obscure et faible, et diverse par ses divers éléments. Le meilleur théologien est pour nous non pas celui qui a découvert le Tout[3] — car la prison où nous sommes[4] ne reçoit pas le Tout —, mais c'est celui qui a imaginé mieux qu'un autre et mieux rassemblé en lui-même l'image de la vérité, ou son ombre, ou je ne sais quel nom nous devons employer.

18. En tout cas, d'après ce que nous pouvons atteindre, les termes « Celui qui est » et « Dieu » sont plutôt, en quelque sorte, des noms de la substance; et surtout « Celui qui est » : non seulement il se désigna ainsi lui-même en rendant ses oracles à Moïse sur la montagne[a], et, comme celui-ci lui demandait quel était son nom, il lui ordonna de dire au peuple : « Celui qui est m'a envoyé[b] »; mais aussi c'est le nom que nous trouvons le plus approprié. En effet, le mot *Théos* (Dieu) a pour étymologie, d'après les gens subtils en cette matière, soit *théein* (courir) soit *aithein*

3. Il est intéressant de rapprocher cette expression du fragment de Pindare : τί Θεός; ὅ τι τὸ πᾶν. « Qu'est-ce que Dieu? ce qu'est le Tout » (trad. d'A. Puech, *Pindare* IV, *CUF* p. 211).

4. Litt. : « notre lien ne reçoit pas le Tout ». Le corps lie ou emprisonne l'âme, idée chère à Platon (p. ex. *Phédon* 67 d). Cf. P.-M. Schuhl, ΔΕΣΜΟΣ, dans *Mélanges A. Diès*, Paris 1956, p. 233-234.

ἠτυμολόγηται τοῖς περὶ ταῦτα κομψοῖς, διὰ τὸ ἀεικίνητον καὶ δαπανητικὸν τῶν μοχθηρῶν ἕξεων — καὶ γὰρ « πῦρ καταναλίσκον[c] » ἐντεῦθεν λέγεται —, ἀλλ' οὖν τῶν πρός τι λεγομένων ἐστί, καὶ οὐκ ἄφετος · ὥσπερ καὶ ἡ « Κύριος » φωνή, ὄνομα εἶναι Θεοῦ καὶ αὐτὴ λεγομένη · « Ἐγὼ γάρ, φησί, Κύριος ὁ Θεός σου, τοῦτό μού ἐστιν ὄνομα[d]. » Καί, « Κύριος ὄνομα αὐτῷ[e] ». Ἡμεῖς δὲ φύσιν ἐπιζητοῦμεν, ᾗ τὸ εἶναι καθ' ἑαυτό, καὶ οὐκ ἄλλῳ συνδεδεμένον · τὸ δὲ ὂν ἴδιον ὄντως Θεοῦ, καὶ ὅλον, μήτε τῳ πρὸ αὐτοῦ, μήτε τῳ μετ' αὐτόν, οὐ γὰρ ἦν, ἢ ἔσται, περατούμενον ἢ περικοπτόμενον.

B **19.** Τῶν δ' ἄλλων προσηγοριῶν αἱ μὲν τῆς ἐξουσίας εἰσὶ προφανῶς, αἱ δὲ τῆς οἰκονομίας, καὶ ταύτης διττῆς, τῆς μὲν ὑπὲρ τὸ σῶμα, τῆς δὲ ἐν σώματι · οἷον ὁ μὲν « Παντοκράτωρ[a] », καὶ ὁ « Βασιλεύς », ἢ « τῆς δόξης[b] », ἢ « τῶν αἰώνων[c] », ἢ « τῶν δυνάμεων[d] », ἢ « τοῦ ἀγαπητοῦ[e] », ἢ « τῶν βασιλευόντων[f] » · καὶ ὁ « Κύριος » ἢ « Σαβαώθ[g] », ὅπερ ἐστὶ στρατιῶν, ἢ « τῶν δυνάμεων[h] », ἢ « τῶν κυριευόντων[i] ». Ταῦτα μὲν σαφῶς τῆς ἐξουσίας · ὁ δὲ « Θεός », ἢ « τοῦ σῴζειν[j] » ἢ « ἐκδικήσεων[k] », ἢ « εἰρήνης[l] », ἢ « δικαιοσύνης[m] », ἢ « Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ[n] », καὶ παντὸς Ἰσραὴλ τοῦ πνευματικοῦ[o] καὶ « ὁρῶντος Θεόν[p] » · ταῦτα δὲ τῆς οἰκονομίας. Ἐπειδὴ γὰρ τρισὶ τούτοις διοικούμεθα, δέει τε τιμωρίας, καὶ

18, 11 ἐστιν SD ‖ 12 λεγομένη καὶ αὐτὴ Θεοῦ T ‖ 13 φησίν BW ‖ μου : μοι PC ‖ 15 ἄλλῳ : ἄλλο BD ἄλλως A ‖ 16 ὂν : ὢν VTSP ‖ 16-17 τῳ ... τῳ : τῷ ... τὸ D ‖ 17 ἔσται (-αι supra lineam P) : ἔστι AC

19, 1 δὲ D ‖ 4 Παντόκρατορ A ‖ 5 ἢ[3] om. AVDP ‖ 6 ἢ post βασιλευόντων add. A ‖ ἢ[2] om. A ‖ 8 μὲν om. A ‖ 12 καὶ post Θεόν add. P ‖ δὲ om. A ‖ Ἐπειδὴ : Ἐπεὶ C

---

18. c. Deut. 4, 24. d. Is. 42, 8. e. Amos 9, 6.

19. a. Ex. 15, 3. b. Ps. 23, 10. c. I Tim. 1, 17. d. Ps. 57, 13. e. Ibid. f. I Tim. 6, 15. g. Is. 1, 19. Rom. 9, 29. h. Ps. 23, 10. i. Deut. 10, 17. j. Ps. 67, 21. k. Ps. 93, 1.

(brûler)[1], parce qu'il est toujours en mouvement et parce qu'il consume nos dispositions perverses — c'est pourquoi il est appelé « un feu dévorant[c] » —; ce n'en est pas moins un mot d'un sens relatif et non absolu; de même, le terme « Seigneur » qui est dit, lui aussi, être le nom de Dieu : « Car je suis, dit-il, le Seigneur ton Dieu; c'est là mon nom[d] », et : « Le Seigneur est son nom[e] ». Mais nous, nous cherchons une nature à laquelle l'être appartient par lui-même et non pas lié à un autre; or, « ce qui est », c'est réellement le propre de Dieu, et en totalité, sans qu'un autre avant lui ni un autre après lui — car il n'était ni ne sera — le limite ou le mutile.

19. Quant aux autres appellations, les unes se rapportent visiblement à la puissance, les autres à « l'économie[2] », et celle-ci est double : elle s'applique soit à ce qui est supracorporel, soit à ce qui est corporel. Ainsi, il est, d'une part, le « Tout-Puissant[a] », et le « Roi » ou « de la gloire[b] » ou « des siècles[c] » ou « des puissances[d] » ou « du bien-aimé[e3] » ou « de ceux qui sont rois[f] », et le « Seigneur » ou « Sabaoth[g] » — c'est-à-dire des armées — ou « des puissances[h] » ou « de ceux qui sont seigneurs[i] »; voilà clairement les noms de la puissance. D'autre part, il est « Dieu » ou « du salut[j] » ou « des vengeances[k] » ou « de la paix[l] » ou « de la justice[m] » ou « d'Abraham, d'Isaac et de Jacob[n] » et de tout l'Israël spirituel[o] et qui voit Dieu[p]; voilà les noms de « l'économie ». En effet, puisque nous sommes régis par ces trois choses : crainte du châtiment,

l. Rom. 15, 33. m. Ps. 4, 2. n. Ex. 3, 6. o. Cf. Gal. 6, 16. p. Cf. Gen. 32, 30.

---

1. On considère aujourd'hui que l'étymologie de ce mot est inconnue (voir P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* II, Paris 1970, p. 430).

2. Le mot est synonyme ici de « gouvernement du monde ».

3. Contresens célèbre des *Septante*; le texte hébreu dit : « Les rois fuient ».

σωτηρίας ἐλπίδι, πρὸς δὲ καὶ δόξης, καὶ ἀσκήσει τῶν
ἀρετῶν, ἐξ ὧν ταῦτα. Τὸ μὲν τῶν ἐκδικήσεων ὄνομα οἰκο-
C νομεῖ τὸν φόβον · τὸ δὲ τῶν σωτηρίων τὴν ἐλπίδα · τὸ
δὲ τῶν ἀρετῶν τὴν ἄσκησιν · ἵν' ὡς τὸν Θεὸν ἐν ἑαυτῷ
φέρων[q] ὁ τούτων τι κατορθῶν μᾶλλον ἐπείγηται πρὸς τὸ
τέλειον, καὶ τὴν ἐξ ἀρετῶν οἰκείωσιν.

Ταῦτα μὲν οὖν ἔτι κοινὰ θεότητος τὰ ὀνόματα. Ἴδιον
δὲ τοῦ μὲν ἀνάρχου, Πατήρ · τοῦ δὲ ἀνάρχως γεννηθέντος,
Υἱός · τοῦ δὲ ἀγεννήτως προελθόντος, ἢ προϊόντος, τὸ
Πνεῦμα τὸ ἅγιον.

Ἀλλ' ἐπὶ τὰς τοῦ Υἱοῦ κλήσεις ἔλθωμεν, ὅπερ ὡρμήθη
λέγειν ὁ λόγος.

D **20.** Δοκεῖ γάρ μοι λέγεσθαι Υἱὸς μέν, ὅτι ταὐτόν
ἐστι τῷ Πατρὶ κατ' οὐσίαν · καὶ οὐκ ἐκεῖνο μόνον, ἀλλὰ
129A κἀκεῖθεν. « Μονογενὴς[a] » δέ, οὐχ ὅτι μόνος ἐκ μόνου καὶ
μόνον, ἀλλ' ὅτι καὶ μονοτρόπως, οὐχ ὡς τὰ σώματα.
« Λόγος[b] » δέ, ὅτι οὕτως ἔχει πρὸς τὸν Πατέρα, ὡς πρὸς
νοῦν λόγος · οὐ μόνον διὰ τὸ ἀπαθὲς τῆς γεννήσεως, ἀλλὰ
καὶ τὸ συναφές, καὶ τὸ ἐξαγγελτικόν[c]. Τάχα δ' ἂν εἴποι τις,

19, 16 τὸ² : τῶν A ‖ 17 ἵνα QWV ‖ 20 οὖν om. PC ‖ ἔτι : ἐστι QW VTSP Maur. ‖ 21 δ' PC ‖ 22 δ' P ‖ προσελθόντες S^ac ‖ 22-23 τὸ ... τὸ om. A

20, 2 ἐστι om. A ‖ 3-4 μόνος ... μόνον : μόνον ... μόνος AD marg. ‖ 6 δὲ post μόνον add. QPC ‖ 7 διὰ post καὶ¹ add. A

---

19. q. Cf. I Cor. 6, 20.

20. a. Jn 1, 18. b. Jn 1, 1. c. Matth. 11, 27. Lc 10, 22. Jn 1, 18.

---

1. Cette formulation parfaite n'est pas exceptionnelle chez Grégoire de Nazianze. Citons, par exemple, *Discours* 42, 15 : « Le nom de celui qui est sans principe est Père, du principe, Fils, de celui qui est avec le principe, Esprit-Saint » (*PG* 36, 476 B). Quant à la définition de la procession, exprimée de façon négative (elle n'est pas la génération), rappelons, au terme de la Patristique grecque, saint Jean Damascène : « Qu'il y ait une différence entre la génération

espérance du salut et aussi de la gloire, et pratique des vertus d'où viennent salut et gloire, le nom des vengeances nous dispense la crainte; celui des choses du salut, l'espérance; celui des vertus, leur mise en pratique. Ainsi celui qui porte, pour ainsi dire, Dieu en lui-même[q] parce qu'il atteint l'une de ces trois choses, se hâte davantage vers la perfection et vers la parenté avec Dieu que donnent les vertus.

Tels sont les noms communs de la divinité. Mais le nom particulier de celui qui est sans principe, c'est le Père; de celui qui est engendré sans principe, c'est le Fils; de celui qui a procédé ou qui procède sans être engendré, c'est l'Esprit-saint[1].

Maintenant venons-en aux termes qui désignent le Fils, car c'est de ce côté que notre discours a pris son élan[2].

20. Il me semble qu'on le dit « Fils » parce qu'il est le même que le Père quant à la substance; et non seulement cela, mais encore parce qu'il vient de lui. On le dit « Unique[a] » non parce qu'il est seul venant d'un seul et seulement, mais parce que c'est d'une manière unique et non comme les corps. On le dit « Verbe[b] » *(Logos)* parce qu'il est par rapport au Père comme le « verbe[3] » *(logos)* par rapport à l'esprit, et non seulement parce que sa génération est exempte de passion[4], mais encore à cause de son lien étroit (avec le Père) et de son aptitude à le révéler[c]. Et l'on pourrait dire peut-être qu'il est comme

et la procession, nous le savons ; en quoi consiste cette différence, nous ne le savons pas » (*De fide orthodoxa* I, 8 : *PG* 94, 824).

2. A la fin du § 16, Grégoire a annoncé qu'il allait traiter des des noms du Fils ; mais il a fait une longue digression sur les mots qui désignent Dieu en général (§§ 17-19). L'excuse qu'il présente en revenant à son propos se trouve formulée d'une manière semblable dans *Discours* 28, 11.

3. C'est-à-dire la parole ; nous gardons le même mot, comme dans le texte grec.

4. Voir *Discours* 29, 2, p. 181 note 3.

ὅτι καὶ ὡς ὅρος πρὸς τὸ ὁριζόμενον, ἐπειδὴ καὶ τοῦτο λέγεται λόγος. « Ὁ γὰρ νενοηκώς », φησί, « τὸν Υἱόν » — τοῦτο γάρ ἐστι τὸ ἑωρακώς —, « νενόηκε τὸν Πατέρα[d] » · καὶ σύντομος ἀπόδειξις, καὶ ῥᾳδία τῆς τοῦ Πατρὸς φύσεως ὁ Υἱός. Γέννημα γὰρ ἅπαν τοῦ γεγεννηκότος σιωπῶν λόγος. Εἰ δὲ καὶ διὰ τὸ ἐνυπάρχειν τοῖς οὖσι λέγοι τις, οὐχ ἁμαρτήσεται τοῦ λόγου. Τί γάρ ἐστιν, ὃ μὴ Λόγῳ συνέστηκεν[e] ; « Σοφία[f] » δέ, ὡς ἐπιστήμη θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων · πῶς γὰρ οἷόν τε τὸν πεποιηκότα[g],
B τοὺς λόγους ἀγνοεῖν ὧν πεποίηκεν ; « Δύναμις[h] » δέ, ὡς συντηρητικὸς « τῶν γενομένων[i] », καὶ τὴν τοῦ συνέχεσθαι ταῦτα χορηγῶν δύναμιν. « Ἀλήθεια[j] » δέ, ὡς ἕν, οὐ πολλὰ τῇ φύσει · τὸ μὲν γὰρ ἀληθὲς ἕν, τὸ δὲ ψεῦδος πολυσχιδές · καὶ ὡς καθαρὰ τοῦ Πατρὸς σφραγίς[k], καὶ χαρακτὴρ[l] ἀψευδέστατος. « Εἰκὼν[m] » δέ, ὡς ὁμοούσιον, καὶ ὅτι τοῦτο ἐκεῖθεν, ἀλλ' οὐκ ἐκ τούτου Πατήρ. Αὕτη γὰρ εἰκόνος φύσις, μίμημα εἶναι τοῦ ἀρχετύπου, καὶ οὗ λέγεται, πλὴν ὅτι καὶ πλεῖον ἐνταῦθα. Ἐκεῖ μὲν γὰρ ἀκίνητος κινουμένου · ἐνταῦθα δὲ ζῶντος, καὶ ζῶσα, καὶ πλέον ἔχουσα τὸ ἀπαράλλακτον ἢ τοῦ Ἀδὰμ ὁ Σήθ[n], καὶ τοῦ γεννῶντος παντὸς τὸ γεννώμενον. Τοιαύτη γὰρ ἡ τῶν ἁπλῶν φύσις, μὴ τῷ μὲν ἐοικέναι, τῷ δὲ ἀπεοικέναι, ἀλλ' ὅλον ὅλου τύπον εἶναι, καὶ ταὐτὸν μᾶλλον ἢ ἀφομοίωμα. « Φῶς[o] » δέ, ὡς λαμπρότης
C ψυχῶν καὶ λόγῳ καὶ βίῳ καθαιρομένων. Εἰ γὰρ σκότος

20, 8 ὁ post λέγεται add. A ‖ 10 ἐστιν S ‖ ὁ post τό add. AVC ‖ ἑορακώς Q ‖ 12 ὁ post σιωπῶν add. APC ‖ 14 ἐστι P ‖ 15 συνέστηκε V ‖ 17 τι post ἀγνοεῖν add. A ‖ πεποίηκε BWD ‖ 20 ψεῦδος : ψεῦδες A ‖ πολυσχιδές : -σχεδέν AC -σχεδές T -σχέδες S ‖ 21 σφραγὶς τοῦ Πατρός S ‖ 23 γὰρ om. D add. marg. ‖ 25 πλεῖον : πλέον T Maur. ‖ ἐνταῦθα om. A ‖ ἀκίνητος : ἀκινήτως DPC ‖ 26 ἐνταῦθα : ἐκεῖ C ‖ πλέον : πλεῖον QBWSP ‖ 27 παντὸς : πᾶν AD ‖ 28 μὴ : μι B ‖ 28-29 τῷ ... τῷ : τὸ ... τὸ S ‖ 29 δ' P ‖ 31 καὶ βίῳ καὶ λόγῳ QS[ac] ‖ καθαιρομένων : κεκαθαρμένων AS ‖ Εἰ : Ἢ A

20. d. Jn 14, 9. e. Col. 1, 17. f. I Cor. 1, 30. g. Col. 1, 16. Jn 1, 3. h. Éphés. 5, 9. i. Jn 1, 13. j. Jn 14, 6. k. Jn 6, 27. l. Hébr. 1, 3. m. Col. 1, 15. n. Gen. 4, 25. o. Jn 8, 12 ; 9, 5.

la définition par rapport à l'objet défini, puisque « définition » se dit aussi *logos* : « Car, dit-il, celui qui a connu le Fils » — c'est ici le sens du mot « a vu » — « a connu aussi le Père[d1] »; et le Fils est une démonstration brève et facile de la nature du Père, car tout être engendré est une définition muette de celui qui l'a engendré. Si même on disait (qu'il est appelé « Verbe ») parce qu'il est présent à ce qui est, on n'aura pas tort : qu'y a-t-il, en effet, qui n'existe par le Verbe[e] ? On le dit « Sagesse[f] » en tant que connaissance des choses divines et humaines : comment, lui qui les a faites[g], pourrait-il ignorer les raisons *(logous)* de ce qu'il a fait ? On le dit « Puissance[h] » en tant qu'il conserve « les choses qui ont été faites[i] » et leur assure une puissance de cohésion. On le dit « Vérité[j] » en tant qu'il est un et non multiple par sa nature — car le vrai est un et le mensonge, multiforme —, et aussi en tant qu'il est le pur sceau[k] du Père et son empreinte[l] nullement mensongère. On le dit « Image[m] » en tant que consubstantiel et parce qu'il vient du Père et que le Père ne vient pas de lui; la nature d'une image est en effet d'être une imitation du modèle dont on dit précisément qu'elle est l'image; toutefois il y a plus ici : ailleurs c'est l'image immobile d'un être doué de mouvement, ici c'est l'image d'un vivant, qui est vivante et qui a plus de ressemblance avec lui que Seth n'en avait avec Adam[n] et que l'être engendré n'en a avec celui qui l'a engendré, quel qu'il soit; telle est, en effet, la nature des choses simples qu'elles n'ont pas entre elles des ressemblances partielles, mais l'image tout entière représente l'objet tout entier, et elle est la même chose plutôt qu'une chose semblable. On le dit « Lumière[o] » en tant qu'illumination des âmes qui se purifient à la fois dans leur « verbe[2] » et dans leur vie;

1. Le texte grec dit en effet : « Celui qui m'a vu a vu aussi le Père ».
2. C'est-à-dire : « dans leur parole » (cf. p. 267 note 3).

ἡ ἄγνοια καὶ ἡ ἁμαρτία, φῶς ἂν εἴη ἡ γνῶσις καὶ βίος ὁ ἔνθεος. « Ζωὴ[p] » δέ, ὅτι φῶς[q], καὶ πάσης λογικῆς φύσεως σύστασις καὶ οὐσίωσις. « Ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν, καὶ κινούμεθα, καὶ ἐσμέν[r] », κατὰ τὴν διπλῆν τοῦ ἐμφυσήματος δύναμιν, καὶ πνοήν[s], ἐκεῖθεν ἐμφυσώμενοι πάντες, καὶ Πνεῦμα ἅγιον ὅσοι χωρητικοί, καὶ τοσοῦτον καθ' ὅσον ἂν « τὸ στόμα » τῆς διανοίας « ἀνοίξωμεν[t] ». « Δικαιοσύνη[u] » δέ, ὅτι τοῦ πρὸς ἀξίαν διαιρέτης[v], καὶ διαιτῶν δικαίως τοῖς « ὑπὸ νόμον » καὶ τοῖς « ὑπὸ χάριν[w] », ψυχῇ καὶ σώματι, ὥστε τὸ μὲν ἄρχειν, τὸ δὲ ἄρχεσθαι, καὶ τὴν ἡγεμονίαν ἔχειν τὸ κρεῖττον κατὰ τοῦ χείρονος, ὡς μὴ τὸ χεῖρον ἐπανίστασθαι τῷ
132A βελτίονι. « Ἁγιασμὸς[x] » δέ, ὡς καθαρότης, ἵνα χωρῆται τὸ καθαρὸν καθαρότητι. « Ἀπολύτρωσις[y] » δέ, ὡς ἐλευθερῶν ἡμᾶς ὑπὸ τῆς ἁμαρτίας κατεχομένους, καὶ λύτρον ἑαυτὸν ἀντιδιδοὺς ἡμῶν τῆς οἰκουμένης καθάρσιον. « Ἀνάστασις[z] » δέ, ὡς ἐντεῦθεν ἡμᾶς ἀπανιστῶν[a] καὶ πρὸς τὴν ζωὴν ἐπανάγων[b] νενεκρωμένους ὑπὸ τῆς γεύσεως[c].

21. Ταῦτα μὲν οὖν ἔτι κοινὰ τοῦ τε ὑπὲρ ἡμᾶς καὶ τοῦ δι' ἡμᾶς. Ἃ δὲ ἰδίως ἡμέτερα καὶ τῆς ἐντεῦθεν προσλήψεως ·
B « ἄνθρωπος[a] » μέν, οὐχ ἵνα χωρηθῇ μόνον διὰ σώματος σώμασιν, ἄλλως οὐκ ἂν χωρηθεὶς διὰ τὸ τῆς φύσεως ἄληπτον ·

20, 32 ἡ[3] om. S[ac] ‖ ὁ ante βίος add. QWVT Maur. ‖ 33 φῶς καὶ om. S[ac] ‖ πάσης : πάση A ‖ 34 τε post σύστασις add. AS ‖ καὶ post γὰρ add. S ‖ 36 ἐκεῖθεν om. AQBWVT ‖ ἅγιον : ἅγιοι C ‖ 37 χωριτικοί A ‖ 43 καὶ post ἵνα add. A ‖ 44 τῇ post καθαρὸν add. V ‖ 45 κατεχομένους (et D marg.) : κεκρατημένους D ‖ 46 ἀντιδιδοὺς : ἀντιδοὺς C ‖ 47 ἡμᾶς ἀπανιστῶν (ἀπανιστῶν ἡμᾶς T) : ἀπανιστὰς ἡμᾶς QBWVS ‖ 48 γεύσεως (et S) : ἁμαρτίας QBWVTS marg. cum γράφεται Maur.

21, 2 δι' : καθ' S[ac] ‖ δ' P ‖ 4 σώμασιν om. D suppl. marg.

---

20. p. Jn 14, 6. q. Jn 8, 12 ; 9, 5. r. Act. 17, 28. s. Gen. 2, 7. Jn 20, 22. t. Ps. 118, 131. u. I Cor. 1, 30. v. Matth. 16, 27. Rom. 2, 6. w. Rom. 6, 14. x. I Cor. 1, 30. y. Ibid. z. Jn 11, 25. a. Cf. Jn 14, 31. b. Cf. Tob. 13, 2. Sag. 16, 13. Deut. 32, 39. I Sam. 2, 6. c. Cf. Gen. 2, 17.
21. a. Jn 9, 11.

car si l'ignorance et le péché sont ténèbres, la science et la vie en Dieu sont sans doute lumière. On le dit « Vie[p] » parce qu'il est Lumière[q] et parce qu'il assemble et fait subsister toute nature raisonnable : « Car en lui nous vivons, nous avons le mouvement et nous sommes[r] » d'après la double puissance et le double souffle de son insufflation[s1] ; c'est de lui que vient en tous le souffle vital et l'Esprit-saint pour ceux qui peuvent le contenir, et cela dans la mesure où nous « ouvrons la bouche[t] » de notre intelligence. On le dit « Justice[u] » parce qu'il rétribue selon le mérite[v] et parce qu'il juge équitablement ceux qui sont « sous la Loi » et ceux qui sont « sous la grâce[w] », (et de même) l'âme et le corps, de façon que l'une commande et que l'autre soit commandé, et que ce qui est meilleur exercer son pouvoir sur ce qui est moins bon, afin que ce qui est moins bon ne se révolte pas contre ce qui est plus noble. On le dit « Sanctification[x] » en tant qu'il est Pureté, afin que le Pur soit reçu par la Pureté[2]. On le dit « Rédemption[y] » en tant qu'il nous libère, nous qui étions détenus par le péché, et qu'il se donne lui-même en échange de nous comme rançon qui purifie la terre. On le dit « Résurrection[z] » en tant qu'il nous fait lever d'ici[a] et nous ramène à la vie[b], nous qui étions morts pour avoir goûté (au fruit défendu)[c].

21. Ces noms sont encore communs à ce qui (dans le Christ) est au-dessus de nous et à ce qui est à cause de nous. Voici maintenant des noms qui sont proprement nôtres et qui conviennent à ce qu'il a assumé de chez nous. Il est « homme[a] » non seulement pour être accessible par un corps à ceux qui ont un corps — autrement il serait

1. Allusion à la vie que Dieu insuffla à Adam (*Gen.* 2, 7) et au souffle du Christ donnant l'Esprit-Saint aux Apôtres (*Jn* 20, 22). Il est exact de parler de « double insufflation », car il y a le même verbe ἐνεφύσησεν dans les deux passages.
2. Voir *Discours* 27, 3.

ἀλλ' ἵνα καὶ ἁγιάσῃ δι' ἑαυτοῦ τὸν ἄθρωπον, ὥσπερ ζύμη γενόμενος τῷ παντὶ φυράματι, καὶ πρὸς ἑαυτὸν ἑνώσας τὸ κατακριθὲν ὅλον λύσῃ τοῦ κατακρίματος, πάντα ὑπὲρ πάντων γενόμενος, ὅσα ἡμεῖς, πλὴν τῆς ἁμαρτίας, σῶμα, ψυχή, νοῦς δι' ὅσων ὁ θάνατος · τὸ κοινὸν ἐκ τούτων, ἄνθρωπος, Θεὸς ὁρώμενος, διὰ τὸ νοούμενον. « Υἱὸς δὲ ἀνθρώπου[b] », καὶ διὰ τὸν Ἀδάμ, καὶ διὰ τὴν Παρθένον, ἐξ ὧν ἐγένετο · τοῦ μέν, ὡς προπάτορος, τῆς δέ, ὡς μητρὸς νόμῳ, καὶ οὐ νόμῳ γεννήσεως. « Χριστὸς[c] » δέ, διὰ τὴν θεότητα · χρίσις γὰρ αὕτη τῆς ἀνθρωπότητος, οὐκ ἐνεργείᾳ κατὰ τοὺς ἄλλους « χριστοὺς[d] » ἁγιάζουσα, παρουσίᾳ δὲ ὅλου τοῦ χρίοντος · C ἧς ἔργον ἄνθρωπον ἀκοῦσαι τὸ χρίον, καὶ ποιῆσαι Θεὸν τὸ χριόμενον. « Ὁδὸς[e] » δέ, ὡς δι' ἑαυτοῦ φέρων ἡμᾶς. « Θύρα[f] » δέ, ὡς εἰσαγωγεύς. « Ποιμὴν[g] » δέ, ὡς εἰς τόπον χλόης κατασκηνῶν[h], καὶ ἐκτρέφων ἐπὶ ὕδατος ἀναπαύσεως[i], καὶ ἐντεῦθεν ὁδηγῶν[j], καὶ προπολεμῶν κατὰ τῶν θηρίων[k] · τὸ πλανώμενον ἐπιστρέφων[l], τὸ ἀπολωλὸς ἐπανάγων[m], τὸ συντετριμμένον καταδεσμῶν[n], τὸ ἰσχυρὸν φυλάσσων[o], καὶ πρὸς τὴν ἐκεῖθεν μάνδραν συνάγων[p] λόγοις ποιμαντικῆς ἐπιστήμης. « Πρόβατον[q] » δέ, ὡς σφάγιον[r]. « Ἀμνὸς[s] » δέ, ὡς « τέλειον[t] ». « Ἀρχιερεὺς[u] » δέ, ὡς

21, 6 γενόμενος : γιγνόμενος S ‖ 8 ὅσα : ἃ S[ac] ‖ 9 νοῦς om. P suppl. marg. ‖ ὅσων : ὅσον S Maur. ‖ 10 τὸ : τὸν BVD ‖ δ' P ‖ 12 δ' P ‖ 15 δ' P ‖ 16 τὸν post ἔργον add. A

21. b. Matth. 9, 6, etc. c. Matth. 1, 16. d. Cf. Ex. 30, 30. I Sam. 10, 1. etc. e. Jn 14, 6. f. Jn 10, 9. g. Jn 10, 11. h. Ps. 22, 2. i. Ibid. j. Jn 10, 4. k. Cf. Éz. 34, 25. l. Éz. 34, 16. m. Ibid. n. Ibid. o. Ibid. p. Cf. Is. 40, 11. q. Is. 53, 7. r. Ibid. s. Is. 53, 7. Jn 1, 29. t. Ex. 12, 5. u. Hébr. 6, 20.

1. Dans le texte des Évangiles il y a l'article τοῦ devant ἀνθρώπου. L'absence d'article a peut-être été inspirée à Grégoire par les textes d'*Ézéchiel* (2, 3 ; 12, 2.22 ; 13, 2), de *Daniel* (7, 13 ; 8, 17) et de l'*Apocalypse* (1, 13), où il n'y a pas l'article.

2. On sait que « Christ » signifie « Oint ».

inaccessible, car sa nature est insaisissable —, mais c'est aussi pour sanctifier par lui-même l'homme en devenant comme un levain pour toute la pâte, en unissant à lui-même ce qui avait été condamné, pour libérer le tout de la condamnation, en devenant pour tous tout ce que nous sommes — excepté le péché — : corps, âme, esprit, ce par quoi est venue la mort; l'ensemble commun de ces éléments, c'est un homme, Dieu visible à cause de ce que notre esprit connaît. Il est « Fils d'homme[b1] » à la fois à cause d'Adam et à cause de la Vierge, dont il vient : il vient d'Adam en tant que premier père, et de la Vierge en tant qu'il s'est soumis à la loi d'avoir une mère, mais non pas en vertu de la loi de la génération. Il est « Christ[c2] » à cause de sa divinité : celle-ci, en effet, est l'onction de l'humanité qu'elle sanctifie non pas par opération, comme dans les autres « christs[d3] », mais par la présence de celui-là tout entier qui donne l'onction; et cette présence fait que celui qui donne l'onction est appelé « homme » et qu'il rend Dieu celui qui reçoit l'onction[4]. Il est « Voie[e] » en tant qu'il nous conduit par lui-même. Il est « Porte[f] » en tant qu'il nous introduit. Il est « Pasteur[g] » en tant qu'il place son troupeau dans un lieu de verdure[h], le nourrit d'une eau de repos[i]; de là, il marche en tête du troupeau[j], il le défend contre les bêtes sauvages[k], il fait faire demi-tour à la brebis errante[l], il ramène celle qui était perdue[m], il panse celle qui s'est blessée[n], il veille sur celle qui est forte[o], et il rassemble[p] le troupeau pour le bercail de là-haut par les paroles de sa science de pasteur. Il est « Brebis[q] », parce qu'il est égorgé[r]. Il est « Agneau[s] », parce qu'il est « parfait[t5] ». Il est « Grand-Prêtre[u] », parce qu'il offre le

3. Les rois et les pontifes de l'Ancienne Loi recevaient l'onction.

4. Autrement dit : Dieu est appelé homme et l'homme est appelé Dieu, en vertu de l'union de l'humanité et de la divinité.

5. L'agneau de la Pâque devait être « parfait », comme le précise *Exode* 12, 5.

προσαγωγεύς[v]. « Μελχισεδὲκ[w] » δέ, ὡς ἀμήτωρ[x] τὸ ὑπὲρ ἡμᾶς, καὶ ἀπάτωρ[y] τὸ καθ' ἡμᾶς, καὶ ὡς ἀγενεαλόγητος[z] τὸ ἄνω · « Τὴν γὰρ γενεὰν αὐτοῦ, φησί, τίς διηγήσεται[a] » ;
133A Καὶ ὡς « βασιλεὺς Σαλήμ[b] », « εἰρήνη[c] » δὲ τοῦτο, καὶ ὡς « βασιλεὺς δικαιοσύνης[d] », καὶ ὡς ἀποδεκατῶν[e] πατριάρχας κατὰ τῶν πονηρῶν δυνάμεων ἀριστεύοντας[f].

Ἔχεις τὰς τοῦ Υἱοῦ προσηγορίας. Βάδιζε δι' αὐτῶν, ὅσαι τε ὑψηλαί, θεϊκῶς, καὶ ὅσαι σωματικαί, συμπαθῶς[g] · μᾶλλον δὲ ὅλον θεϊκῶς, ἵνα γένῃ Θεὸς κάτωθεν ἀνελθών, διὰ τὸν κατελθόντα δι' ἡμᾶς ἄνωθεν. Ἐπὶ πᾶσι, καὶ πρὸ πάντων, ἐκεῖνο τήρει, καὶ οὐκ ἂν σφαλείης ἐν τοῖς ὑψηλοτέροις ἢ ταπεινοτέροις ὀνόμασιν · « Ἰησοῦς Χριστός, χθὲς καὶ σήμερον » σωματικῶς, « ὁ αὐτὸς » πνευματικῶς, « καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας[h] ». Ἀμήν.

21, 27 ἡμᾶς ... ἡμᾶς : ιμας ... ιμας B ‖ ὡς om. AS ‖ τὸ supra lineam P ‖ 28 φησίν BDPC ‖ φησί post διηγήσεται posuit S ‖ 29 ὡς[1] om. S ‖ 33 τε — ὅσαι om. A ‖ 34 μᾶλλον — θεϊκῶς om. S[ac] ‖ δ' P ‖ 36 σφαλείης : σφάλης C ‖ 37 ὀνόμασι S ‖ χθὲς om. C ‖ 38 καὶ[2] om. V ‖ 39 τῶν αἰώνων post αἰῶνας add. AQT. In fine : Περὶ Υἱοῦ λόγος β' QWP Περὶ Υἱοῦ β' D

21. v. Hébr. 8, 3. w. Hébr. 6, 20 ; 7, 1 s. x. Hébr. 7, 3.

sacrifice[v]. Il est « Melchisédech[w] », parce qu'il est sans mère[x] pour ce qui est au-dessus de nous, sans père[y] pour ce qui est de chez nous, et sans généalogie[z] pour ce qui est de là-haut : « Car sa généalogie, dit-il, qui la racontera[a] ? »; il est aussi Melchisédech parce qu'il est « roi de Salem[b] » — ce qui signifie « paix »[c] —, parce qu'il est « roi de justice[d] » et parce qu'il reçoit la dîme[e] des Patriarches qui triomphent sur les puissances mauvaises[f].

Voilà les appellations du Fils. Dirige ta marche à travers elles : d'une manière divine à travers celles qui sont élevées, et d'une manière compatissante[g] à travers celles qui sont de l'ordre corporel; ou plutôt, d'une manière entièrement divine, afin de devenir Dieu en montant d'ici-bas par celui qui, pour nous, est descendu d'en haut. Observe cela par-dessus tout et avant tout, et tu n'en viendras pas à vaciller à propos des noms plus élevés ou plus humbles. « Jésus-Christ hier et aujourd'hui » corporellement, « le même » spirituellement « et pour les siècles[h] ». *Amen.*

y. Ibid. z. Ibid. a. Is. 53, 8 (LXX). b. Hébr. 7, 1. c. Hébr. 7, 2. d. Ibid. e. Gen. 14, 20. Hébr. 7, 2. f. Cf. Gen. 14, 17. Hébr. 7, 1. g. Cf. Hébr. 5, 2. h. Hébr. 13, 8.

133 B

Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος

1. Ὁ μὲν δὴ περὶ τοῦ Υἱοῦ λόγος τοσοῦτος · καὶ οὕτω διαπέφευγε τοὺς λιθάζοντας, διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν. Ὁ λόγος γὰρ οὐ λιθάζεται, λιθοβολεῖ δέ, ὅταν ἐθέλῃ, καὶ σφενδονᾷ θηρία, λόγους κακῶς τῷ ὄρει προσβαίνοντας[a]. Τί δ' ἂν εἴποις, φασί, περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ; Πόθεν ἡμῖν ἐπεισάγεις ξένον θεὸν καὶ ἄγραφον ; Τοῦτο ἤδη καὶ οἱ περὶ τὸν Υἱὸν μετριάζοντες. Ὅπερ γὰρ ἐπὶ τῶν ὁδῶν εὑρεῖν ἔστι καὶ τῶν ποταμῶν, σχίζονταί τε ἀπ' ἀλλήλων, καὶ εἰς ἄλληλα συνάγονται · τοῦτο κἀνταῦθα συμβαίνει διὰ τὸν πλοῦτον τῆς ἀσεβείας, καὶ τοὺς τὰ ἄλλα διεστῶτας ἐν ἄλλοις συμφέρεσθαι, ὥστε μηδὲ γινώσκειν καθαρῶς
C δύνασθαι τὸ συμφέρον ἢ τὸ μαχόμενον.

2. Ἔχει μὲν οὖν τι καὶ δυσχερὲς ὁ περὶ Πνεύματος λόγος, οὐ μόνον ὅτι ἐν τοῖς περὶ Υἱοῦ λόγοις ἀποκαμόντες

Titulus : Τοῦ αὐτοῦ praemis. QDPC, ἐρρέθη ἐν Κωνσταντινουπόλει add. DP.

1, B deficit usque ad § **6**, 10 ‖ 1 τοσοῦτος (et D) : τοιοῦτος QWVTD marg. τοσοῦτον C ‖ 2 διαπέφευγεν A ‖ 3 δ' SPC ‖ 8 καὶ τῶν ποταμῶν ἔστιν εὑρεῖν S ‖ τ' D ‖ 9 ἀλλήλας A ‖ 10 τὰ ἄλλα : τἄλλα AQVDP ‖ 11 ἄλλοις : ἀλλήλοις A

2, 1 οὖν om. A ‖ 2 τοῦ post περὶ add. S[ac]C Maur. ‖ ἀποκάμνοντες S[ac]

1. a. Cf. Ex. 19, 12.

1. Allusion à *Lc* 4, 30 : Jésus passe au milieu des Juifs qui voulaient le lapider.

DISCOURS 31

Cinquième Discours théologique

Du Saint-Esprit

1. Voilà ce que nous avions à dire sur le Fils; et ainsi notre discours, passant au milieu de ceux qui voulaient le lapider, leur a échappé[1]. Car la parole ne se laisse pas lapider; au contraire, elle devient, à son gré, la pierre que lance la fronde sur les bêtes sauvages, ces mots qui approchent impudemment de la montagne[a2]. Et que peux-tu dire sur le Saint-Esprit, disent-ils, d'où nous amènes-tu un dieu étranger et qui n'est pas dans l'Écriture[3] ? Tel est désormais le langage de ceux-là mêmes qui se tiennent dans la juste mesure à l'égard du Christ[4]. Car ce que l'on peut constater à propos des routes et des cours d'eau : ils se séparent, puis se réunissent, cela se produit également ici : ceux qui sont divisés sur certains points se rejoignent sur d'autres, étant donné la richesse de l'impiété; si bien qu'on ne peut même pas reconnaître nettement les points d'accord et de litige.

2. Il est d'ailleurs particulièrement malaisé de parler de l'Esprit : non seulement les hommes qui ont été malmenés dans les discussions sur le Fils se remettent avec plus

2. Voir *Discours* 28, 2.

3. Basile avait déjà fait remarquer que des choses ne sont pas dans l'Écriture, mais qu'elles sont dans la tradition avec la discipline du secret *(Sur le Saint-Esprit* 27 : *SC* 17[bis] p. 482, l. 24-34).

4. C'est-à-dire : ceux qui, au sujet du Fils, ont des idées orthodoxes, éloignées des excès d'un côté comme de l'autre. Ce sens du verbe μετριάζω est bien attesté chez les Pères (cf. Lampe, *s.v.*).

οἱ ἄνθρωποι θερμότερον τῷ Πνεύματι προσπαλαίουσι — χρὴ γάρ τι πάντως αὐτοὺς ἀσεβεῖν, ἢ οὐδὲ βιωτός ἐστιν αὐτοῖς ὁ βίος —, ἀλλ' ὅτι καὶ ἡμεῖς τῷ πλήθει τῶν ζητημάτων ἀποκναισθέντες ταὐτὸν πάσχομεν τοῖς κακοσίτοις, οἳ ἐπειδὰν πρός τι τῶν βρωμάτων ἀηδισθῶσι, πρὸς πάντα λόγον ὁμοίως, ὥσπερ ἐκεῖνοι πρὸς τροφήν, δυσχεραίνομεν. Ὅμως διδότω τὸ Πνεῦμα, καὶ ὁ λόγος δραμεῖται[a], καὶ ὁ Θεὸς δοξασθήσεται. D Τὸ μὲν οὖν ἐπιμελῶς ἐξετάζειν καὶ διαιρεῖσθαι, ποσαχῶς 136A ἢ τὸ Πνεῦμα ἢ τὸ ἅγιον παρὰ τῇ θείᾳ Γραφῇ νοεῖται καὶ λέγεται, μετὰ τῶν προσφόρων τῇ θεωρίᾳ μαρτυριῶν, καὶ ὅτι παρὰ ταῦτα ἰδιοτρόπως τὸ ἐξ ἀμφοῖν συνημμένον, λέγω δὲ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἑτέροις παρήσομεν, οἳ καὶ ἑαυτοῖς καὶ ἡμῖν ταῦτα πεφιλοσοφήκασιν, ἐπεὶ καὶ ἡμεῖς ταῦτα ἐκείνοις. Αὐτοὶ δὲ πρὸς τὰ ἑξῆς τοῦ λόγου τρεψόμεθα.

3. Οἱ μὲν οὖν, ὡς ξένον τινὰ Θεὸν καὶ παρέγγραπτον εἰσαγόντων ἡμῶν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, δυσχεραίνοντες, καὶ σφόδρα προπολεμοῦντες « τοῦ γράμματος[a] », « ἵστωσαν B ἐκεῖ φοβούμενοι φόβον[b] », οὗ μὴ ἔστι φόβος, καὶ σαφῶς γινωσκέτωσαν ὅτι ἔνδυμα[c] τῆς ἀσεβείας ἐστὶν αὐτοῖς ἡ φιλία τοῦ γράμματος, ὡς δειχθήσεται μικρὸν ὕστερον, ἐπειδὰν τὰς ἐνστάσεις αὐτῶν εἰς δύναμιν διελέγξωμεν. Ἡμεῖς δὲ τοσοῦτον θαρροῦμεν τῇ θεότητι τοῦ Πνεύματος, ὃ πρεσβεύομεν, ὥστε καὶ τῆς θεολογίας ἐντεῦθεν ἀρξόμεθα, τὰς αὐτὰς τῇ Τριάδι φωνὰς ἐφαρμόζοντες, κἂν τισι δοκῇ

2, 3 προσπαλαίουσιν WD ‖ 4-5 αὐτοῖς ἐστιν AQV[ac]PC ‖ 6 ταὐτὸν : ταὐτὸ QWVT ‖ 6 ἐπιδὰν D ‖ 7 βρωμάτων : ζητημάτων PC ‖ ἀηδισθῶσιν WV ἀηδησθῶσι S ‖ 15 ταὐτὰ ... ταὐτὰ QV ‖ 16 τρεψώμεθα AQWV
3, 1 Οἱ : Εἰ D ‖ οὖν om. S ‖ θεὸν τινὰ C ‖ 4 φοβούμενοι : φούμενοι D ‖ 5 γινωσκέτωσαν : γινωσόμενοι A ‖ αὐτοῖς ἐστιν S ‖ 8 θαροῦμεν S[ac] ‖ 9 ἀρξώμεθα D ‖ 10 τῇ Τριάδι : τῆς Τριάδος S[ac]

---

2. a. Cf. Ps. 147, 15.
3. a. I Cor. 3, 6. b. Ps. 13, 5. c. Cf. Matth. 7, 15.

d'ardeur à lutter contre l'Esprit — il leur faut absolument être impies de quelque façon, sinon pour eux la vie ne vaut pas la peine d'être vécue —, mais accablé nous-même par la multitude des questions, nous éprouvons ce qui arrive aux gens qui ont la nausée : lorsqu'ils ont pris le dégoût d'un aliment, ils ont de la répugnance pour toute nourriture ; nous, de même, nous répugnons à toute discussion. Cependant, que l'Esprit donne son aide, et notre parole courra[a] et Dieu sera glorifié. Quant à rechercher et distinguer soigneusement de combien de manières les mots « Esprit » et « Saint » sont conçus et exprimés dans la divine Écriture en y joignant les preuves utiles à l'étude, et la signification particulière en ces passages de l'union des deux termes, je veux dire « Esprit » et « Saint », ce travail, nous le laisserons à d'autres[1], à ceux qui l'ont déjà fait pour eux-mêmes et pour nous, tandis que nous travaillons pour eux. Nous-même, nous allons nous tourner vers la suite de ce discours.

3. Ainsi donc, certains croient que nous introduisons l'Esprit-Saint comme un dieu étranger et inscrit en fraude[2], ils s'irritent et luttent énergiquement pour défendre « la lettre[a] »; qu'ils sachent qu'« ils éprouvent de la crainte là où il n'y a pas de sujet de crainte[b] » et que leur amour de la lettre est un déguisement[c] de l'impiété, comme on le montrera un peu plus loin, quand nous réfuterons de notre mieux leurs objections[3]. Pour notre part, nous avons une telle assurance en la divinité de l'Esprit, objet de notre culte, que nous allons commencer cet exposé de la « théologie » en appliquant les mêmes expressions à la Trinité, même si certains trouvent cela trop audacieux.

1. Voir *Discours* 29, 16, p. 212 note 1.
2. « Inscrit en fraude » parmi les personnes divines, comme on pouvait être inscrit en fraude sur la liste des citoyens d'une ville. Le terme fait aussi écho à ἄγραφον (« non écrit », c'est-à-dire étranger à l'Écriture) qu'on lit au § 1.
3. Ce sera l'objet des §§ 12 à 24.

τολμηρότερον. « Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα
ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον[d] », ὁ Πατήρ. « Ἦν
τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον
εἰς τὸν κόσμον », ὁ Υἱός. « Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ
φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον », « ὁ
ἄλλος Παράκλητος[e] ». Ἦν, καὶ ἦν, καὶ ἦν · ἀλλ' ἓν ἦν.
C Φῶς, καὶ φῶς, καὶ φῶς · ἀλλ' ἓν φῶς, καὶ εἷς Θεός. Τοῦτό
ἐστιν ὃ καὶ Δαυὶδ ἐφαντάσθη πρότερον λέγων · « Ἐν τῷ
φωτί σου ὀψόμεθα φῶς[f]. » Καὶ νῦν ἡμεῖς καὶ τεθεάμεθα
καὶ κηρύσσομεν, ἐκ φωτὸς τοῦ Πατρὸς φῶς καταλαμβάνον-
τες[g] τὸν Υἱὸν ἐν φωτὶ τῷ Πνεύματι, σύντομον καὶ ἀπέριττον
τῆς Τριάδος θεολογίαν. Ὁ ἀθετῶν ἀθετείτω, ὁ ἀνομῶν
ἀνομείτω[h] · ἡμεῖς ὃ νενοήκαμεν, καὶ κηρύσσομεν. « Ἐπ' ὄρος
ὑψηλὸν ἀναβησόμεθα καὶ βοήσομεν », εἰ μὴ κάτωθεν
ἀκουοίμεθα. « Ὑψώσομεν » τὸ Πνεῦμα, « οὐ φοβηθησό-
137A μεθα[i] ». Εἰ δὲ καὶ φοβηθησόμεθα, ἡσυχάζοντες, οὐ κηρύσσον-
τες.

4. Εἰ ἦν ὅτε οὐκ ἦν ὁ Πατήρ, ἦν ὅτε οὐκ ἦν ὁ Υἱός. Εἰ ἦν ὅτε οὐκ ἦν ὁ Υἱός, ἦν ὅτε οὐδὲ τὸ Πνεῦμα. Εἰ τὸ ἓν

3, 12, 13-14, 15 εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενον S ‖ 12 τὸν : τὸ D ‖ 18 πρότερον ἐφαντάσθη Maur. ‖ 19 λέγων post σου posuit S ‖ 22 θεολογίαν : ὁμολογίαν DPC ‖ 23 ὁ νοῶν νοείτω post ἀνομείτω add. S[ac]D marg. C marg. ‖ καὶ om. Maur. ‖ 25 Ὑψώσωμεν S

4, 2 οὐκ ἦν post ὅτε[2] add. D ‖ τὸ ἅγιον post Πνεῦμα add. DPC Maur. ‖ δὲ post Εἰ add. A

3, d. Jn 1, 9. e. Jn 14, 16.26. f. Ps. 35, 10. g. Cf. Jn 1, 5. h. Cf. Apoc. 22, 11. i. Is. 40, 9.

1. Grégoire n'a pas tort de penser que d'aucuns pourront trouver hardi son raisonnement. Appliquer à chacune des personnes de la Trinité une parole évangélique dite manifestement du Verbe : « Il était la vraie lumière qui éclaire tout homme venant dans le monde » (*Jn* 1, 9) n'est pas un procédé innocent : c'est supposer que la parole en question se rapporte à l'essence divine et non à ce qui fait la spécificité des personnes ; et c'est aussi supposer qu'on a renoncé à parler comme l'Écriture, c'est-à-dire, par exemple, à réserver le

« Il était la vraie lumière qui éclaire tout homme venant dans le monde[d] », c'est le Père ; « Il était la vraie lumière qui éclaire tout homme venant dans le monde », c'est le Fils ; « Il était la vraie lumière qui éclaire tout homme venant dans le monde », c'est « l'autre Paraclet[e] ». Il était, et il était, et il était ; mais il était un. Il était lumière et lumière et lumière ; mais une seule lumière, un seul Dieu. C'est ce que David aperçut jadis, quand il disait : « Dans ta lumière nous verrons la lumière[f] ». Et nous, maintenant, nous avons vu et nous prêchons : de la lumière — le Père —, nous saisissons[g] la lumière — le Fils —, dans la lumière — l'Esprit —, théologie brève et simple de la Trinité[1]. Que celui qui rejette, rejette ! Que celui qui commet l'iniquité, la commette[h] ! Nous, nous prêchons ce que nous avons compris. « Nous monterons sur une haute montagne et nous crierons », si nous n'étions pas entendus d'en-bas, « nous exalterons » l'Esprit « sans crainte[i] ». Et si nous craignons, ce sera de rester inactif et non de prêcher.

4. S'il fut un temps où le Père n'était pas, il fut un temps où le Fils n'était pas ; s'il fut un temps où le Fils n'était pas, il fut un temps aussi où l'Esprit n'était pas

terme « Dieu » au Père et le terme « Seigneur » au Fils. Aussi Grégoire voit-il très bien qu'il ne peut raisonner sur cette phrase désignant le Fils que s'il l'explique par une autre parole scripturaire. D'où son recours au *Psaume* 35, 10, lui-même interprété dans un sens trinitaire. Si, dans la lumière qu'est l'Esprit, nous recevons le Fils qui est lumière, nous pouvons nous exclamer, en nous adressant au Père : « Dans ta lumière nous verrons la lumière » (Cf. BASILE, *Sur le Saint-Esprit* 18 : *SC* 17[bis], p. 197). Mais le raisonnement de Grégoire n'est possible que s'il estime que *Jn* 1, 9 ne vise pas l'Incarnation, la venue au monde du Verbe qui éclaire tout homme ; sinon, il ne pourrait pas appliquer cette parole au Père et à l'Esprit sans détruire « l'économie », c'est-à-dire l'Incarnation du Fils. Il entend donc le texte dans le sens que tout homme au monde est intérieurement éclairé par le *Logos*, mais que cette lumière, étant attribut de Dieu et non titre du Fils, peut légitimement désigner l'une ou l'autre des personnes. « Théologie brève et simple de la Trinité », c'est vrai, mais longue et complexe dans son déroulement historique.

ἦν « ἀπ᾽ ἀρχῆς[a] », καὶ τὰ τρία. Εἰ τὸ ἓν κάτω βάλλεις, τολμῶ καὶ λέγω, μηδὲ τὰ δύο θῇς ἄνω. Τίς γὰρ ἀτελοῦς θεότητος ὄνησις ; Μᾶλλον δὲ τίς θεότης, εἰ μὴ τελεία ; τελεία δὲ πῶς, ᾗ λείπει τι πρὸς τελείωσιν ; λείπει δέ πως, μὴ ἐχούσῃ τὸ ἅγιον · ἔχοι δ᾽ ἂν πῶς, μὴ τοῦτο ἔχουσα ; Ἢ γὰρ ἄλλη τις παρὰ τοῦτο ἡ ἁγιότης, καὶ ἥτις αὕτη νοεῖται, λεγέτω τις · ἢ εἴπερ ἡ αὐτή, πῶς οὐκ « ἀπ᾽ ἀρχῆς[b] » ; ὥσπερ ἄμεινον ὂν τῷ Θεῷ εἶναί ποτε ἀτελεῖ, καὶ δίχα
B Πνεύματος. Εἰ μὴ « ἀπ᾽ ἀρχῆς[c] » ἦν, μετ᾽ ἐμοῦ τέτακται, καὶ εἰ μικρὸν πρὸ ἐμοῦ. Χρόνῳ γὰρ ἀπὸ Θεοῦ τεμνόμεθα. Εἰ τέτακται μετ᾽ ἐμοῦ, πῶς ἐμὲ ποιεῖ Θεόν[d], ἢ πῶς συνάπτει θεότητι ;

5. Μᾶλλον δὲ φιλοσοφήσω σοι περὶ αὐτοῦ μικρὸν ἄνωθεν · περὶ Τριάδος γὰρ καὶ πρότερον διειλήφαμεν. Τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον Σαδδουκαῖοι μὲν οὐδὲ εἶναι τὸ παράπαν ἐνόμισαν · οὐδὲ γὰρ ἀγγέλους, οὐδὲ ἀνάστασιν · οὐκ οἶδ᾽ ὅθεν τὰς τοσαύτας περὶ αὐτοῦ μαρτυρίας ἐν τῇ Παλαιᾷ διαπτύσαντες. Ἑλλήνων δὲ οἱ θεολογικώτεροι, καὶ μᾶλλον ἡμῖν προσεγ-
C γίσαντες, ἐφαντάσθησαν μέν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ · περὶ δὲ τὴν

4, 3 ἦν post τρία add. Maur. ‖ βάλεις S βάλῃς PC ‖ 4 δύω C ‖ 5 εἰ : ᾗ VSC om. Q ‖ ἡμιτελεία D^{ac} ‖ 6 ᾗ : εἰ DC ‖ πῶς VTD ‖ 8 Ἢ : Εἰ Maur. ‖ 9 ἡ αὐτὴ : αὕτη WV ‖ ἀπ᾽ om. P^{ac} ‖ 10 ἀτελῆ C ‖ τοῦ post δίχα add. ABW ‖ 12 τοῦ post ἀπὸ add. AT^{ac}

5, 2 διηλείφαμεν W ‖ 3 Σαδουκαῖοι S ‖ οὐδ᾽ ATDPC ‖ 4 οὐδ᾽ D ‖ οἶδα S ‖ 5 τοσαύτας : τοιαύτας A ‖ 6 δ᾽ D ‖ 7 μέν om. V

4. a. I Jn I, 1. b. Ibid. c. Ibid. d. I Cor. 3, 16.

1. Le raisonnement de Grégoire sur la sainteté de Dieu paraît contredire celui qu'il vient de faire sur la lumière de Dieu : il ne présente pas la sainteté comme un attribut commun aux trois personnes, mais la sainteté de Dieu lui paraît supposer l'existence de la troisième personne. C'est que Grégoire estime qu'il n'en est pas de la sainteté comme de la lumière. Le terme « Esprit » ne suffit pas, à lui seul, pour désigner la troisième personne ; elle est « Esprit-Saint » en ce sens qu'il n'y aurait pas de sainteté divine sans l'Esprit-Saint,

non plus. Si l'Un était « dès le commencement[a] », les trois étaient aussi. Si tu abaisses l'Un, j'ose te le dire : n'exalte pas non plus les deux. Quelle est donc l'utilité d'une divinité incomplète ? Ou plutôt, quelle divinité est-ce, si elle n'est pas complète ? Et comment est-elle complète, s'il lui manque quelque chose pour qu'elle le soit ? Or, il lui manque quelque chose, si elle n'a pas la sainteté. Et comment l'aurait-elle, si elle n'avait pas l'Esprit-Saint[1] ? Que l'on dise, en effet, si la sainteté est autre chose que lui, et comment on la comprend ! Ou bien, si c'est la même chose, comment l'Esprit-Saint n'est-il pas « dès le commencement[b] » ? C'est comme s'il était préférable pour Dieu d'être, à un moment, incomplet et sans l'Esprit ! S'il n'était pas « dès le commencement[c] », il est du même ordre que moi, bien qu'un peu avant moi ; car c'est le temps qui nous sépare de Dieu. S'il est du même ordre que moi, comment me fait-il Dieu[d], ou comment m'unit-il à la divinité[2] ?

5. Mais je vais discuter pour toi à son sujet en reprenant un peu plus haut. Nous avons déjà parlé de la Trinité ; les Sadducéens n'ont admis en aucune façon l'existence même de l'Esprit-Saint et, de fait, ils n'ont pas cru davantage aux anges et à la résurrection ; je ne sais comment ils ont pu rejeter les témoignages si nombreux de l'Ancien Testament à son sujet. Parmi les Grecs, les meilleurs « théologiens » et ceux qui se sont le plus rapproché de nous, l'ont entrevu, me semble-t-il, mais ils ne se sont pas accordés sur son nom : ils l'ont appelé « Intelligence

pas plus qu'il n'y aurait de paternité divine sans le Père. Mais tout cela par rapport à nous : c'est la sainteté de l'Esprit qui me permet de confesser la divinité du Fils et d'invoquer le Père en tant que fils adoptif.

2. C'est la reprise, à propos de l'Esprit, du grand argument athanasien au sujet du Verbe : s'il n'est pas Dieu, comment suis-je divinisé par lui? Voir p. ex. *1°) Discours contre les Ariens* 39, *PG* 26, 93 A ; *2°) Discours* 70, *ibid.* 296 B.

κλῆσιν διηνέχθησαν, νοῦν τοῦ παντός, καὶ τὸν θύραθεν νοῦν, καὶ τὰ τοιαῦτα προσαγορεύσαντες. Τῶν δὲ καθ' ἡμᾶς σοφῶν οἱ μὲν ἐνέργειαν τοῦτο ὑπέλαβον, οἱ δὲ κτίσμα, οἱ δὲ θεόν, οἱ δὲ οὐκ ἔγνωσαν ὁπότερον τούτων, αἰδοῖ τῆς Γραφῆς, ὥς φασιν, ὡς οὐδέτερον σαφῶς δηλωσάσης. Καὶ διὰ τοῦτο οὔτε σέβουσιν, οὔτε ἀτιμάζουσι, μέσως πως περὶ αὐτοῦ διακείμενοι, μᾶλλον δὲ καὶ λίαν ἀθλίως. Καὶ τῶν θεὸν ὑπειληφότων οἱ μὲν ἄχρι διανοίας εἰσὶν εὐσεβεῖς, οἱ δὲ τολμῶσιν εὐσεβεῖν καὶ τοῖς χείλεσιν. Ἄλλων δὲ ἤκουσα μετρούντων θεότητα σοφωτέρων, οἳ τρία μὲν εἶναι καθ' ἡμᾶς ὁμολογοῦσι τὰ νοούμενα, τοσοῦτον δὲ ἀλλήλων διέστησαν, ὡς τὸ μὲν καὶ οὐσίᾳ καὶ δυνάμει ποιεῖν ἀόριστον · τὸ δὲ δυνάμει μέν, οὐκ οὐσίᾳ δέ · τὸ δὲ ἀμφοτέροις περιγραπτόν ·
D ἄλλον τρόπον μιμούμενοι τοὺς δημιουργόν, καὶ συνεργόν, καὶ λειτουργὸν ὀνομάζοντας, καὶ τὴν ἐν τοῖς ὀνόμασι τάξιν καὶ χάριν τῶν πραγμάτων ἀκολουθίαν εἶναι νομίζοντας.

140 A **6.** Ἡμῖν δὲ πρὸς μὲν τοὺς οὐδ' εἶναι ὑπειληφότας οὐδεὶς λόγος, ἢ τοὺς ληροῦντας ἐν Ἕλλησι. Μηδὲ γὰρ ἁμαρτωλῶν

5, 10 τοῦθ' DP ‖ 12 ὡς[2] om. A ‖ οὐδέτερον : οὐδ' ἕτερον VT οὐδὲν ἕτερον P Maur. ‖ 13 οὔτε[2] : οὔτ' P ‖ ἀτιμάζουσιν D -ζωσιν A ‖ αὐτοῦ : αὐτὸ S ‖ 14 τῶν : τὸν SDC ‖ μὲν post Θεὸν add. S ‖ 16 δὲ : δ' D ‖ 17 μετρούτων A ‖ 18 ὁμολογοῦσιν A ‖ νοούμενα (et A marg.) : ὀνόματα AT marg. cum γράφεται S marg. ‖ τοσούτων C ‖ δ' DPC ‖ 19 καὶ[1] om. S ‖ 20 δὲ[2] : δ' D ‖ 21 Post δημιουργὸν, εἰρημένοις add. S marg., τοῖς εἰρημένοις τούτοις add. P marg. ‖ 23 νομίζοντες C
6, 1 οὐδὲ QWVT ‖ οὐδεὶς : οὐδὲ εἷς QVTD ‖ ὁ post οὐδεὶς add. P ‖ 2 Ἕλλησιν TS

---

6. a. Ps. 140, 5. b. I Cor. 12, 11. c. Matth. 12, 20. Jn 14, 26. d. Act. 13, 2. Cf. Rom. 1, 1. Gal. 1, 15. e. Éphés. 4, 30. f. Job 4, 9.

---

1. Cf. Platon, *Phédon* 97 c-d (où il y a une reprise du mot d'Anaxagore : « C'est l'esprit qui a tout mis en ordre et qui est la cause de toutes choses ») ; *Philèbe* 28 c (« pour nous l'esprit est roi du ciel et de la terre »). Ches les Pères, l'expression « Intelligence de l'univers » est appliquée en général à Dieu, Père et Fils (références dans Lampe).

de l'univers[1] », « Intelligence extérieure[2] » et autres noms semblables. Quant aux sages de chez nous, les uns ont pensé qu'il est une force[3]; d'autres, qu'il est une créature; d'autres, qu'il est Dieu; d'autres ne se sont décidé ni pour l'un ni pour l'autre, par respect pour l'Écriture qui, disent-ils, ne donne explicitement aucun de ces termes[4]. Et pour cette raison ils ne le vénèrent pas, mais ne le méprisent pas non plus; ils sont à son égard dans une sorte de situation intermédiaire — ou plutôt tout à fait déplorable. Et parmi ceux qui admettent qu'il est Dieu, les uns sont pieux[5] uniquement dans leurs pensées, les autres ont le courage d'être pieux aussi avec leurs lèvres. Et il en est d'autres — plus sages encore! — dont j'ai entendu parler : ils mesurent la divinité; ils admettent, comme nous, les trois que nous connaissons, mais ils ont mis entre eux une différence telle qu'ils présentent le premier comme infini au point de vue de la substance et de la puissance, le second comme infini au point de vue de la puissance mais non de la substance, et le troisième comme limité à ces deux points de vue. Ils imitent d'une autre manière ceux qui les nomment « artisan, collaborateur et serviteur » et qui voient dans le rang et la qualité impliqués par ces noms une subordination réelle[6].

6. Mais nous ne parlons pas à ceux qui n'admettent même pas l'existence de l'Esprit-Saint, ni aux Grecs qui délirent; en effet, « que l'huile des pécheurs ne vienne pas

2. Cf. Aristote, *Génération des animaux* II, 3, 9.
3. Le mot grec comporte les nuances de : « force en exercice, en mouvement, émanant d'une autre personne » (Lampe).
4. Basile fut de ceux qui ne donnèrent pas à l'Esprit-Saint le titre de « Dieu » parce qu'il ne lui est pas explicitement décerné dans l'Écriture (cf. la *Lettre* 58 de Grégoire de Nazianze).
5. Sur le sens de ce mot, voir *Discours* 27, 2, note 2.
6. Cf. J. Daniélou, *Akolouthia et exégèse chez Grégoire de Nysse*, *RevSR* 27 (1953), p. 219-249, surtout p. 236, n. 1.

ἐλαίῳ πιανθείημεν[a] εἰς τὸν λόγον. Πρὸς δὲ τοὺς ἄλλους οὕτω διαλεξόμεθα. Τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἢ τῶν καθ' ἑαυτὸ ὑφεστηκότων πάντως ὑποθετέον, ἢ τῶν ἐν ἑτέρῳ θεωρουμένων · ὧν τὸ μὲν οὐσίαν καλοῦσιν οἱ περὶ ταῦτα δεινοί, τὸ δὲ συμβεβηκός. Εἰ μὲν οὖν συμβέβηκεν, ἐνέργεια τοῦτ' ἂν εἴη Θεοῦ. Τί γὰρ ἕτερον, ἢ τίνος ; Τοῦτο γάρ πως μᾶλλον καὶ φεύγει σύνθεσιν. Καὶ εἰ ἐνέργεια, ἐνεργηθήσεται δηλονότι, οὐκ ἐνεργήσει, καὶ ὁμοῦ τῷ ἐνεργηθῆναι παύσεται. Τοιοῦτον γὰρ ἡ ἐνέργεια. Πῶς οὖν ἐνεργεῖ[b], καὶ τάδε λέγει[c], καὶ ἀφορίζει[d], καὶ λυπεῖται[e], καὶ παροξύνεται[f], καὶ ὅσα κινουμένου B σαφῶς ἐστιν, οὐ κινήσεως ; Εἰ δὲ οὐσία τις, οὐ τῶν περὶ τὴν οὐσίαν, ἤτοι κτίσμα ὑποληφθήσεται, ἢ θεός. Μέσον γάρ τι τούτων, ἤτοι μηδετέρου μετέχον, ἢ ἐξ ἀμφοῖν σύνθετον, οὐδ' ἂν οἱ τοὺς τραγελάφους πλάττοντες ἐννοήσαιεν. Ἀλλ' εἰ μὲν κτίσμα, πῶς εἰς αὐτὸ πιστεύομεν, ἢ ἐν αὐτῷ τελειούμεθα ; Οὐ γὰρ ταὐτόν ἐστι πιστεύειν εἴς τι, καὶ περὶ αὐτοῦ πιστεύειν. Τὸ μὲν γάρ ἐστι θεότητος, τὸ δὲ παντὸς πράγματος. Εἰ δὲ Θεός, ἀλλ' οὐ κτίσμα, οὐδὲ ποίημα, οὐδὲ σύνδουλον, οὐδ' ὅλως τι τῶν ταπεινῶν ὀνομάτων.

C **7.** Ἐνταῦθα σὸς ὁ λόγος · αἱ σφενδόναι πεμπέσθωσαν, οἱ συλλογισμοὶ πλεκέσθωσαν. Ἢ ἀγέννητον πάντως, ἢ γεννητόν. Καὶ εἰ μὲν ἀγέννητον, δύο τὰ ἄναρχα. Εἰ δὲ γεννητόν, ὑποδιαιρεῖ πάλιν · ἢ ἐκ τοῦ Πατρὸς τοῦτο, ἢ ἐκ τοῦ Υἱοῦ. Καὶ εἰ μὲν ἐκ τοῦ Πατρός, υἱοὶ δύο καὶ ἀδελφοί. Σὺ δέ μοι πλάττε καὶ διδύμους, εἰ βούλει, ἢ τὸν μὲν πρεσβύ-

6, 4 διαλεξώμεθα C ‖ 7 τοῦτ' : τοῦτο SC ‖ 8 μᾶλλόν πως S μᾶλλον om. P ‖ 9 εἰ om. C ‖ καὶ post δηλονότι add. A marg. ‖ 10 ἐνεργή]σει hic incipit B ‖ τῷ : τὸ AC ‖ Τοιοῦτο P ‖ 11 εἰ ἐνέργεια post οὖν add. D ‖ 13 δ' DPC ‖ 15 μηδ' ἑτέρου ADP ‖ 18 εἴς : εἰ P ‖ 21 οὐδ' : οὐδὲ QBW

---

6. a. Ps. 140, 5. b. I Cor. 12, 11. c. Matth. 12, 20. Jn 14, 26. d. Act. 13, 2. Cf. Rom. 1, 1. Gal. 1, 15. e. Éphés. 4, 30. f. Job 4, 9.

oindre[a] » notre discours ! Avec les autres, voici comment nous discuterons : l'Esprit-Saint doit-il être rangé parmi les êtres qui subsistent en eux-mêmes, ou parmi les qualités que l'on observe dans un autre ? Dans le premier cas, c'est ce que les gens habiles en ces questions appellent une substance, dans le second cas, un accident. S'il est un accident, il sera probablement la force de Dieu — que pourrait-il en effet être d'autre qu'une force, et la force de qui ? C'est ce qui lui convient sans doute le mieux et cela écarte la notion de composition. Et s'il est une force, il recevra évidemment cette force, il n'en sera pas l'auteur, et, dès qu'il ne la recevra plus, il cessera d'exister; c'est là le propre de la force. Mais alors, comment agit-il[b], prononce-t-il des paroles[c], met-il à part (certains Apôtres)[d], s'afflige-t-il[e], s'irrite-t-il[f], et fait-il tout ce qui indique clairement un être qui se meut, et non un mouvement ? S'il est au contraire une substance, et non une des choses qui sont autour de la substance, on le considérera soit comme une créature, soit comme Dieu, car un intermédiaire entre eux, ne participant à aucun ou étant un composé des deux, même ceux qui inventent les boucs-cerfs ne sauraient l'imaginer. Mais s'il est une créature, comment croyons-nous « en » lui ou devenons-nous parfaits « en » lui ? Cela ne revient pas au même de croire en une chose ou de croire à propos d'une chose : dans le premier cas, il s'agit de la divinité; dans le second cas, de n'importe quoi. Et s'il est Dieu, eh bien il n'est pas une créature, ni un ouvrage, ni un esclave comme nous, et, en un mot, aucun nom marquant une infériorité ne lui convient.

7. Maintenant tu as la parole; que tes frondes se mettent en mouvement, que tes syllogismes s'entremêlent ! Il est, dis-tu, ou bien inengendré, ou bien engendré. S'il est inengendré, il sont deux à être sans principe; s'il est engendré, tu distingues encore : il vient ou du Père ou du Fils. S'il vient du Père, il y a deux Fils, qui sont frères ! Invente-moi même qu'ils sont jumeaux, ou bien que l'un

τερον, τὸν δὲ νεώτερον · ἐπειδὴ λίαν εἶ φιλοσώματος. Εἰ
δὲ ἐκ τοῦ Υἱοῦ, πέφηνε, φησί, καὶ υἱωνὸς ἡμῖν Θεός · οὗ
τί ἂν γένοιτο παραδοξότερον ; Ταῦτα μὲν οὖν « οἱ σοφοὶ
τοῦ κακοποιῆσαι[a] », τὰ δὲ ἀγαθὰ γράφειν οὐ θέλοντες.
Ἐγὼ δὲ εἰ μὲν ἑώρων ἀναγκαίαν τὴν διαίρεσιν, ἐδεξάμην
ἂν τὰ πράγματα, οὐ φοβηθεὶς τὰ ὀνόματα. Οὐ γάρ, ἐπειδὴ
κατά τινα σχέσιν ὑψηλοτέραν Υἱὸς ὁ Υἱός, οὐ δυνηθέντων
D ἡμῶν ἄλλως ἢ οὕτως ἐνδείξασθαι τὸ ἐκ τοῦ Θεοῦ καὶ
ὁμοούσιον, ἤδη καὶ πάσας οἰητέον ἀναγκαῖον εἶναι τὰς κάτω
κλήσεις, καὶ τῆς ἡμετέρας συγγενείας, μεταφέρειν ἐπὶ τὸ
θεῖον. Ἦ τάχα ἂν σύ γε καὶ ἄρρενα τὸν Θεὸν ἡμῖν ὑπολάβοις,
κατὰ τὸν λόγον τοῦτον, ὅτι Θεὸς ὀνομάζεται, καὶ Πατήρ ;
141A καὶ θῆλύ τι τὴν θεότητα, ὅσον ἐπὶ ταῖς κλήσεσι ; καὶ τὸ
Πνεῦμα οὐδέτερον, ὅτι μὴ γεννητικόν ; Εἰ δέ σοι καὶ τοῦτο
παιχθείη, τῇ ἑαυτοῦ θελήσει τὸν Θεὸν συγγενόμενον, κατὰ
τοὺς παλαιοὺς λήρους καὶ μύθους, γεννήσασθαι τὸν Υἱόν,
εἰσήχθη τις ἡμῖν καὶ Μαρκίωνος Θεὸς ἀρρενόθηλυς, τοῦ
τοὺς καινοὺς αἰῶνας ἀνατυπώσαντος.

7, 8 δ' VP ‖ φησίν P ‖ υἱωνὸς : ὑωνὸς B ἔγγονος D marg. ‖ ὁ post ἡμῖν add. S^{ac} ‖ 9 οὖν om. S ‖ 10 δ' DPC ‖ 11 δ' DPC ‖ 12 οὐ ... οὐ : οὐδὲ D^{ac} ... οὐδὲ D ‖ 16 τῆς : τὰς QC ‖ 18 καὶ Πατὴρ ὀνομάζεται S ‖ 19 σαῖς post ταῖς add. S^{ac}DPC ‖ κλήσεσιν W ‖ 20 οὐδέτερον ADP οὐθ' ἑτέρου C ‖ 23 καὶ Οὐαλεντίνου (Βαλεντίνου Maur.) post Μαρκίωνος add. SDPC Maur.

7. a. Jér. 4, 22.

1. Voir *Discours* 29, 16, p. 210, note 1.
2. On sait que les « éons » sont des êtres émanant les uns des autres par couples ; le premier couple est en Dieu. De fait, le système des « éons » ressortit au gnosticisme de Valentin et non pas à la théologie de Marcion (cette dernière se caractérisait, en effet, par l'opposition entre l'Ancien et le Nouveau Testament et le rejet de l'Ancienne Alliance). En attribuant l'invention des éons à Marcion, Grégoire considère celui-ci comme un Gnostique, en vertu d'une confusion qu'il n'est pas seul à commettre et qui remonte peut-être au temps d'Irénée (cf. *DTC* 9, 2, 2009-2032 *s.v.* Marcion et 15, 2, 2497-2519 *s.v.* Valentin). Les manuscrits **S D P C** ajoutent au nom de Marcion

est l'aîné et l'autre le cadet, puisque tu tiens tant aux choses corporelles! Mais, ajoute-t-il, s'il vient du Fils, c'est un Dieu petit-fils qui nous apparaît! Que peut-il y avoir de plus extravagant ? Voilà le langage de ceux qui sont « habiles à mal faire[a] » et qui refusent de mettre le bien dans leurs écrits. Mais moi, si je voyais là une distinction nécessaire, j'en accepterais les éléments sans craindre de les nommer; non certes, car le Fils est « Fils » selon une relation[1] d'un ordre plus élevé, puisque nous ne pouvons pas exprimer autrement qu'il vient de Dieu et qu'il est consubstantiel; dès lors nous devons regarder comme indispensable d'appliquer à la divinité dans un sens métaphorique les mots d'ici-bas, en particulier ceux qui désignent chez nous la parenté. A ce compte, tu nous imaginerais peut-être que Dieu est du sexe masculin, puisqu'on le nomme « Dieu » *(Théos)* et « Père » *(Patèr)*; et la divinité *(tèn théotèta)*, du sexe féminin, d'après le genre des mots; et l'Esprit *(to Pneuma)*, ni l'un ni l'autre, puisqu'il n'engendre pas! Et si tu continuais ces enfantillages, en reprenant les rêveries et les fables de jadis, d'après lesquelles Dieu a engendré son Fils en s'unissant avec sa volonté, c'est un Dieu à la fois masculin et féminin qui nous est présenté, celui de Marcion inventant les nouveaux éons[2].

celui de Valentin. Il est plus probable que le véritable texte mentionnait seulement Marcion et que Valentin a été ajouté plus tard par souci de vérité historique. On comprend mieux une addition postérieure qu'une suppression du nom du célèbre Gnostique au cas où il aurait été dans le texte primitif; de plus, le singulier τοῦ... ἀνατυπώσαντος s'explique mieux s'il n'y a qu'un seul nom propre. Comme les deux manuscrits en onciale **A** et **B** ne donnent pas le nom de Valentin, on peut se demander si l'addition n'aurait pas été faite après la translittération de l'onciale en minuscule. D'ailleurs, les idées de Grégoire sont flottantes lorsqu'il parle des éons : dans le *Discours* 41, 2 (*PG* 36, 429 C) il attribue la théorie à Simon (le Mage) et à Marcion ; dans le *Discours* 32, 16 (*Ibid.* 233 C) il restitue la doctrine des éons à Valentin, mais il lui prête, en plus, une idée de Marcion : la séparation de l'Un en Deux.

8. Ἐπεὶ δέ σου τὴν πρώτην διαίρεσιν οὐ δεχόμεθα, τὴν μηδὲν ἀγεννήτου καὶ γεννητοῦ μέσον ὑπολαμβάνουσαν, αὐτίκα οἰχήσονταί σοι μετὰ τῆς σεμνῆς διαιρέσεως οἱ ἀδελφοὶ καὶ οἱ υἱωνοί, ὥσπερ τινὸς δεσμοῦ πολυπλόκου τῆς πρώτης ἀρχῆς διαλυθείσης, συνδιαλυθέντες, καὶ τῆς θεολογίας ὑποχωρήσαντες. Ποῦ γὰρ θήσεις τὸ ἐκπορευτόν, B εἰπέ μοι, μέσον ἀναφανὲν τῆς σῆς διαιρέσεως, καὶ παρὰ κρείσσονος ἢ κατὰ σὲ θεολόγου, τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν, εἰσαγόμενον ; Εἰ μὴ τὴν φωνὴν ἐκείνην τῶν σῶν ἐξεῖλες εὐαγγελίων, διὰ τὴν τρίτην σου Διαθήκην, « τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὃ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται[a] » · ὃ καθ' ὅσον μὲν ἐκεῖθεν ἐκπορεύεται, οὐ κτίσμα · καθ' ὅσον δὲ οὐ γεννητόν, οὐχ Υἱός · καθ' ὅσον δὲ ἀγεννήτου καὶ γεννητοῦ μέσον, Θεός. Καὶ οὕτω σου τὰς τῶν συλλογισμῶν ἄρκυς διαφυγὼν Θεὸς ἀναπέφηνε, τῶν σῶν διαιρέσεων ἰσχυρότερος. Τίς οὖν ἡ ἐκπόρευσις ; Εἰπὲ σὺ τὴν ἀγεννησίαν τοῦ Πατρός, κἀγὼ τὴν γέννησιν τοῦ Υἱοῦ φυσιολογήσω, καὶ τὴν ἐκπόρευσιν τοῦ Πνεύματος, καὶ παραπληκτίσομεν ἄμφω εἰς Θεοῦ μυστήρια παρακύπτοντες[b] · καὶ ταῦτα τίνες ; Οἱ C μηδὲ τὰ ἐν ποσὶν εἰδέναι δυνάμενοι, μηδὲ « ψάμμον θαλασσῶν, καὶ σταγόνας ὑετοῦ, καὶ ἡμέρας αἰῶνος ἐξαριθμεῖσθαι[c] », μὴ ὅτι γε « Θεοῦ βάθεσιν[d] » ἐμβατεύειν, καὶ λόγον ὑπέχειν τῆς οὕτως ἀρρήτου καὶ ὑπὲρ λόγον φύσεως.

9. Τί οὖν ἐστί, φησίν, ὃ λείπει τῷ Πνεύματι, πρὸς τὸ εἶναι Υἱόν ; Εἰ γὰρ μὴ λεῖπόν τι ἦν, Υἱὸς ἂν ἦν. Οὐ λείπειν φαμέν · οὐδὲ γὰρ ἐλλειπὴς Θεός · τὸ δὲ τῆς ἐκφάνσεως, ἵν' οὕτως εἴπω, ἢ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως διάφορον,

8, 4 οἱ om. APC ‖ δεσμοῦ τινος S ‖ 5 διαλυθείσης : λυθείσης QBS ‖ 7 σῆς om. Q ‖ 12 καὶ post κτίσμα add. A ‖ δ' DPC ‖ 13 δ' DPC ‖ 14 οὕτως : οὕτω S^{ac} Maur. ‖ συλλογισμῶν : λογισμῶν AQ συλσυλλογισμῶν C ‖ ἄρκυς : βρόχους S marg. δίκτυα DP marg. ‖ 15 διαφυγὼν : διαφεύγων A διαφυγὸν QBVSDC ‖ ἀναπέφηνεν B ‖ ἰσχυρότερος : ὑψηλότερος S marg. D marg. P marg. ‖ 18 παραπληκτίσωμεν QBWVD ‖ 20 μηδὲ[2] : μὴ ὅτι SDPC

9, 1 ἔστιν WP ‖ φησί A ‖ 2 Υἱόν : Υἱῷ PC ‖ 3 ἐλλειπὴς : ἐλλιπὴς $WVS^{ac}P$

8. Puisque nous n'acceptons pas ta première distinction qui n'admet pas d'intermédiaire entre l'inengendré et l'engendré, à l'instant vont disparaître, avec ta fameuse distinction, les frères et les petits-fils dont tu parlais; de même que se dénouent les enchevêtrements d'un lien quand on a défait le nœud principal, ils se sont défaits, eux aussi, tous ensemble, et ils n'ont plus de place dans la théologie. En effet, dis-moi, où mettras-tu dans ta distinction celui qui procède ? Il apparaît comme un intermédiaire, et celui qui l'introduit est un théologien supérieur à toi : c'est notre Sauveur. A moins qu'en vertu d'un troisième Testament à ton usage tu ne supprimes de tes Évangiles les mots : « l'Esprit-Saint qui procède du Père[a] » ? En tant qu'il procède du Père, il n'est pas une créature; en tant qu'il n'est pas engendré, il n'est pas Fils; en tant qu'il est intermédiaire entre l'inengendré et l'engendré, il est Dieu. Il échappe ainsi aux filets de tes syllogismes, et il se montre Dieu, étant plus fort que tes distinctions. Qu'est-ce que cette « procession » ? Dis-moi ce qu'est pour le Père d'être inengendré, et je t'expliquerai la génération du Fils ainsi que la « procession » de l'Esprit. Alors nous délirerons tous les deux en nous penchant[b] sur les mystères de Dieu. Et que sommes-nous pour cela ? Nous ne pouvons même pas connaître ce qui est à nos pieds, ni « compter les grains de sable de la mer, les gouttes de la pluie et les jours de l'éternité[c] », encore bien moins pénétrer « les profondeurs de Dieu[d] » et rendre raison de la nature si ineffable et si au-dessus de notre raison.

9. Que manque-t-il donc à l'Esprit, dit-il, pour être le Fils ? Car s'il ne lui manquait rien, il serait le Fils. Nous disons qu'il ne lui manque rien, car rien ne manque à Dieu; mais c'est la différence de la manifestation, si je puis dire,

8. a. Jn 15, 26. b. Jn 20, 11. c. Sir. 1, 2. d. I Cor. 2, 10.

διάφορον αὐτῶν καὶ τὴν κλῆσιν πεποίηκεν. Οὐδὲ γὰρ τῷ Υἱῷ λείπει τι πρὸς τὸ εἶναι Πατέρα — οὐ γὰρ ἔλλειψις ἡ υἱότης —, ἀλλ' οὐ παρὰ τοῦτο Πατήρ. Ἢ οὕτω γε καὶ D τῷ Πατρὶ λείψει τι πρὸς τὸ εἶναι Υἱόν · οὐ γὰρ Υἱὸς ὁ Πατήρ. Ἀλλ' οὐκ ἐλλείψεως ταῦτά ποθεν, οὐδὲ τῆς κατὰ τὴν οὐσίαν ὑφέσεως · αὐτὸ δὲ τὸ μὴ γεγεννῆσθαι, καὶ τὸ γεγεννῆσθαι, καὶ τὸ ἐκπορεύεσθαι, τὸν μὲν Πατέρα, τὸν 144A δὲ Υἱόν, τὸ δὲ τοῦθ' ὅπερ λέγεται Πνεῦμα ἅγιον προσηγόρευσεν, ἵνα τὸ ἀσύγχυτον σῴζηται τῶν τριῶν ὑποστάσεων ἐν τῇ μιᾷ φύσει τε καὶ ἀξίᾳ τῆς θεότητος. Οὔτε γὰρ ὁ Υἱὸς Πατήρ, εἷς γὰρ Πατήρ, ἀλλ' ὅπερ ὁ Πατήρ · οὔτε τὸ Πνεῦμα Υἱός, ὅτι ἐκ τοῦ Θεοῦ, εἷς γὰρ ὁ Μονογενής[a], ἀλλ' ὅπερ ὁ Υἱός. Ἓν τὰ τρία θεότητι, καὶ τὸ ἓν τρία ταῖς ἰδιότησιν · ἵνα μήτε τὸ ἓν Σαβέλλιον ᾖ, μήτε τὰ τρία τῆς πονηρᾶς νῦν διαιρέσεως.

10. Τί οὖν ; Θεὸς τὸ Πνεῦμα ; Πάνυ γε. Τί οὖν, ὁμοούσιον ; Εἴπερ Θεός. Δός οὖν μοι, φησίν, ἐκ τοῦ αὐτοῦ τὸ μὲν Υἱόν, τὸ δὲ οὐχ Υἱόν, εἶτα ὁμοούσια, καὶ δέχομαι Θεὸν καὶ Θεόν. B Δός μοι καὶ σὺ Θεὸν ἄλλον, καὶ φύσιν Θεοῦ, καὶ δώσω σοι τὴν αὐτὴν Τριάδα μετὰ τῶν αὐτῶν ὀνομάτων τε καὶ πραγμάτων. Εἰ δὲ εἷς ὁ Θεὸς καὶ μία φύσις ἡ ἀνωτάτω,

9, 5 διάφορον om. PC ‖ 6 τι om. PC ‖ οὐ : οὐδὲ QW Maur. ‖ 8 λείψει : λείπει Maur. ‖ Υἱόν : Υἱῷ PC ‖ 9 πόθεν WD ‖ 10 τὸ[1] om. C ‖ 10-11 γεγενῆσθαι ... γεγενῆσθαι C Maur. ‖ 10 καὶ om. P ‖ 11 ἐκπεπορεύσθαι S ‖ τὸν ... τὸν : τὸ ... τὸ W[pc] ‖ 12 τὸ : τὸν V ‖ τοῦθ' : τοῦτο A ‖ 14 ἀξίᾳ : οὐσίᾳ A ‖ ὁ om. Q ‖ 16 ὁ post Πνεῦμα add. B ‖ 17 τῇ post τρία add. AD Maur. ‖ 18 Σαβέλλειον DC ‖ 18-19 τῆς πονηρᾶς om. A ‖ 19 σου post πονηρᾶς add. P ‖ νῦν : σου S (νῦν S marg.) D ‖ διαιρέσεως : συνδιαιρέσεως AV συν- S marg.

10, 1 Τί οὖν τὸ Πνεῦμα ; Θεὸς S ‖ 2 μοι om. S[ac] ‖ τὸ : τὸν AC ‖ 3 δ' P ‖ 4 ἄλλον Θεὸν Maur. ‖ 6 Εἰ δὲ om. S add. marg. ‖ δ' D ‖ ὁ om. AQBWVTS ‖ τε post Θεὸς add. Maur. ‖ καὶ om. AQBWVTS

9. a. Jn 1, 14.

1. Voir *Discours* 29, 16, p. 210, note 1.

ou de la relation entre eux[1] qui crée aussi la différence de leur nom. Rien non plus ne manque au Fils pour être le Père — car la filiation n'est pas un manque —, mais il n'est pas, pour autant, le Père; sinon, il manque aussi quelque chose au Père pour être le Fils, car le Père n'est pas le Fils. Mais ces termes n'expriment nullement un manque ou une subordination selon la substance, et les expressions mêmes « ne pas être engendré », « être engendré » et « procéder » désignent le Père, le Fils et celui dont on parle ici, l'Esprit-Saint; ainsi l'on sauvegarde la distinction des trois hypostases dans l'unique nature et l'unique dignité de la divinité. Le Fils, en effet, n'est pas le Père, puisqu'il n'y a qu'un Père, mais il est ce qu'est le Père; l'Esprit n'est pas le Fils par le fait qu'il vient de Dieu, puisqu'il n'y a qu'un (Fils), l'Unique[a], mais il est ce qu'est le Fils. Les Trois sont Un au point de vue de la divinité, et l'Un est Trois au point de vue des propriétés. Ainsi l'Un n'est pas celui de Sabellius[2], et les Trois ne sont pas ceux de la pernicieuse division d'aujourd'hui[3].

10. Comment donc ? L'Esprit est Dieu ? Certainement. Comment donc ? Il est consubstantiel ? Oui, puisqu'il est Dieu. Donne-moi donc, dit-il, comme venant du même (Père) celui qui est le Fils et celui qui n'est pas le Fils, ensuite donne-les-moi comme consubstantiels, et j'admets qu'ils sont Dieu tous les deux. Donne-moi, toi aussi, un autre Dieu et une seule nature divine[4], et je te donnerai la même Trinité, avec les mêmes noms et les mêmes réalités. Et s'il n'y a qu'un seul Dieu et une seule nature

2. Pour Sabellius, l'unité divine exclut la trinité des personnes. Cf. *Discours* 30, 6, p. 238, note 1.

3. C'est-à-dire l'arianisme, et plus précisément la doctrine d'Eunome.

4. Argument qui vise ceux qui admettent la divinité du Fils sans accepter celle de l'Esprit : l'existence de deux personnes divines n'est pas plus facile à comprendre que celle de trois. Voir le § 13 de ce discours.

πόθεν παραστήσω σοι τὴν ὁμοίωσιν ; Ἢ ζητεῖς πάλιν ἐκ τῶν κάτω καὶ τῶν περὶ σέ ; Λίαν μὲν αἰσχρόν, καὶ οὐκ αἰσχρὸν μόνον, ἀλλὰ καὶ μάταιον ἐπιεικῶς, ἐκ τῶν κάτω τῶν ἄνω τὴν εἰκασίαν λαμβάνειν, καὶ τῶν ἀκινήτων ἐκ τῆς ῥευστῆς φύσεως, καί, ὅ φησιν Ἠσαΐας, « ἐκζητεῖσθαι τὰ ζῶντα ἐν τοῖς νεκροῖς[a] ». Ὅμως δὲ πειράσομαι, σὴν χάριν, κἀντεῦθεν δοῦναί τινα τῷ λόγῳ βοήθειαν. Τὰ μὲν οὖν ἄλλα παρήσειν μοι δοκῶ, πολλὰ ἂν ἔχων ἐκ τῆς περὶ ζῴων ἱστορίας εἰπεῖν, τὰ μὲν ἡμῖν γνώριμα, τὰ δὲ τοῖς ὀλίγοις, ὅσα περὶ τὰς τῶν ζῴων γενέσεις ἡ φύσις ἐφιλο-
C τεχνήσατο. Γεννᾶσθαι γὰρ λέγεται, οὐκ ἐκ τῶν αὐτῶν τὰ αὐτὰ μόνον, οὐδὲ ἐξ ἑτέρων ἕτερα, ἀλλὰ καὶ ἐξ ἑτέρων τὰ αὐτά, καὶ ἐκ τῶν αὐτῶν ἕτερα. Εἰ δέ τῳ πιστὸς ὁ λόγος, καὶ ἄλλος ἐστὶ τρόπος γεννήσεως, αὐτό τι ὑφ' ἑαυτοῦ δαπανώμενον καὶ τικτόμενον. Ἔστι δὲ ἃ καὶ ἐξίσταταί πως ἑαυτῶν, ἐξ ἄλλων ζῴων εἰς ἄλλα μεθιστάμενά τε καὶ μεταποιούμενα, φιλοτιμίᾳ φύσεως. Ἤδη δὲ καὶ τοῦ αὐτοῦ, τὸ μὲν οὐ γέννημα, τὸ δὲ γέννημα, πλὴν ὁμοούσια · ὃ καὶ τῷ παρόντι πως μᾶλλον προσέοικεν. Ἓν δέ τι τῶν ἡμετέρων εἰπών, ὃ καὶ πᾶσι γνώριμον, ἐφ' ἕτερον μεταβήσομαι λόγον.

D **11.** Ὁ Ἀδὰμ τί ποτε ἦν ; Πλάσμα Θεοῦ[a]. Τί δὲ ἡ Εὔα ;
145 A Τμῆμα τοῦ πλάσματος[b]. Τί δὲ ὁ Σήθ ; Ἀμφοτέρων γέννημα[c].

10, 7 Ἢ : Εἰ δὲ A || 10 εἰκασίαν (et A marg.) : ἱκεσίαν A || ἀκινήτων : ἀκοινωνήτων A || 12 τὰ : τὸν A || εἰς post πειράσομαι add. AS[ac] || 13 δοῦναί τινα τῷ λόγῳ : τῷ λόγῳ δοῦναι S τινα add. marg. || 14 μοι om. S add. marg. || ἂν om. S add. marg. || 16 φύσεις S || 18 οὐδ' WS || 19 πιστὸς : πιστῶς A || 21 δ' DPC || 22 ἐξ : ἐν A || ἄλλα : ἄλληλα Q || 24 οὐ om. S add. marg.
11, 1-2 δὲ ... δὲ : δαὶ ... δαὶ ... W[ac]V Maur. δ' ... δ' D

10. a. Is. 8, 19.
11. a. Gen. 1, 27. b. Gen. 2, 21-23. c. Gen. 4, 25.

1. Le scholiaste Élie de Crète a vu ici une allusion au phénix (*PG* 36, 829 A). Cf. R. Van den Broek, *The Myth of the Phoenix*, Leyde 1970, p. 359, note 3 : l'auteur fait remarquer que l'allusion

suprême, où te prendrai-je une comparaison ? La cherches-tu encore d'après les choses d'ici-bas et qui te concernent ? C'est une grande honte, et non seulement une honte mais une belle sottise de prendre dans les choses d'en-bas l'image des réalités d'en-haut, et dans les choses changeantes l'image des réalités immuables; c'est, comme dit Isaïe, « chercher les vivants parmi les morts[a] ». Je vais toutefois m'efforcer à cause de toi de donner à mon exposé quelque appui pris ici-bas. Quoique je puisse tirer plusieurs exemples de la vie des animaux, je crois devoir en négliger certains dont les uns nous sont familiers et les autres connus de quelques personnes, je veux dire toute l'habileté que la nature s'est plu à mettre dans la génération des êtres vivants : ils naissent, dit-on, non seulement semblables de parents semblables et différents de parents différents, mais aussi semblables de parents différents et différents de parents semblables; et si ce que dit quelqu'un est digne de foi, il y a aussi un autre mode de génération : le même être se détruit et se fait renaître[2]; il y a encore certains animaux qui sortent en quelque façon d'eux-mêmes, se transforment et passent à un état différent[1] de par la magnificence de la nature. De plus, venant du même être, on a un être qui n'est pas engendré et un autre qui est engendré, et pourtant ils sont consubstantiels. C'est sans doute ce qui convient le mieux au cas présent. Je vais prendre chez nous un fait que tout le monde connaît; puis je passerai à un autre sujet.

11. Qu'était-ce donc qu'Adam ? Un être façonné par Dieu[a]. Et Ève ? Une part prélevée sur cet être façonné[b]. Et Seth ? Un être engendré par eux deux[c]. Ne crois-tu

au phénix n'est pas absolument sûre et que, de plus, Grégoire rapporte la tradition sous forme dubitative. Grégoire n'a parlé explicitement du phénix que dans un passage de ses *Poèmes* (I, II, 3, v. 526-530 : *PG* 37, 620 A) ; il y prend la légende du phénix comme symbole de la mort à soi-même pour vivre éternellement (*op. cit.*, p. 386).

2. Ainsi, la chenille, la nymphe et le papillon.

Ἆρ' οὖν ταὐτόν σοι φαίνεται πλάσμα, καὶ τμῆμα, καὶ γέννημα ; Πῶς οὔ ; Ὁμοούσια δὲ ταῦτα, ἢ τί ; Πῶς δ' οὔ ; Ὡμολόγηται οὖν καὶ τὰ διαφόρως ὑποστάντα τῆς αὐτῆς εἶναι οὐσίας ἐνδέχεσθαι. Λέγω δὲ ταῦτα, οὐκ ἐπὶ τὴν θεότητα φέρων τὴν πλάσιν, ἢ τὴν τομήν, ἤ τι τῶν ὅσα σώματος, μή μοί τις ἐπιφυέσθω πάλιν τῶν λογομάχων, ἐπὶ δὲ τούτων θεωρῶν, ὡς ἐπὶ σκηνῆς, τὰ νοούμενα. Οὐδὲ γὰρ οἷόν τε τῶν εἰκαζομένων οὐδὲν πρὸς πᾶσαν ἐξικνεῖσθαι καθαρῶς τὴν ἀλήθειαν. Καὶ τί ταῦτα, φασίν ; Οὐ γὰρ τοῦ ἑνὸς τὸ μὲν γέννημα, τὸ δὲ ἄλλο τι. Τί οὖν ; Ἡ Εὔα καὶ ὁ Σήθ, οὐχὶ τοῦ αὐτοῦ Ἀδάμ ; Τίνος γὰρ ἄλλου ; Ἢ καὶ ἀμφότεροι γεννήματα ; Οὐδαμῶς. Ἀλλὰ τί ; Τὸ μὲν τμῆμα, τὸ δὲ γέννημα · καὶ μὴν ἀμφότεροι ταὐτὸν ἀλλήλοις · B ἄνθρωποι γάρ · οὐδεὶς ἀντερεῖ. Παύσῃ οὖν ἀπομαχόμενος πρὸς τὸ Πνεῦμα ὡς ἢ γέννημα πάντως, ἢ μὴ ὁμοούσιον, μηδὲ Θεόν, καὶ ἐκ τῶν ἀνθρωπίνων τὸ δυνατὸν λαβὼν τῆς ἡμετέρας ὑπολήψεως ; Ἐγὼ μὲν οἶμαί σοι καλῶς ἔχειν, εἰ μὴ λίαν ἔγνωκας φιλονεικεῖν, καὶ πρὸς τὰ δῆλα μάχεσθαι.

12. Ἀλλὰ τίς προσεκύνησε τῷ Πνεύματι, φησίν ; Τίς ἢ τῶν παλαιῶν, ἢ τῶν νέων ; Τίς δὲ προσηύξατο ; Ποῦ δὲ τὸ χρῆναι προσκυνεῖν ἢ προσεύχεσθαι γέγραπται ; Καὶ πόθεν C τοῦτο ἔχεις λαβών ; Τὴν μὲν τελεωτέραν αἰτίαν ἀποδώσομεν

11, 3 ταὐτὸν : ταὐτὰ QB ‖ 4 δ' : δὲ A ‖ 5 μὲν post ὡμολόγηται PC ‖ 7 φέρων : ἀναφέρων W ‖ 11 φασίν : φησίν V^{ac}C ‖ 12 δ' WPC ‖ Τίς οὖν ἡ Εὔα W ‖ 13 τοῦ post αὐτοῦ add. QB Maur. ‖ καὶ om. S ‖ 16 Παύσῃ : Παύσαι PC ‖ 17 πρὸς om. P ‖ 18 Θεόν : Θεός C ‖ 19 σοι : σε AQBWVTS

12, 1 προσεκύνησεν B ‖ φησί QWTSD ‖ 2 ἢ om. P ‖ δὲ² : δαὶ Maur. ‖ 3-4 τοῦτο πόθεν S ‖ 4 λαβὼν ἔχεις A Maur.

---

1. Cette traduction de παλαιοί et de νέοι ressort du contexte. Elle est aussi confirmée par le § 24 du *Discours* 18 (*PG* 35, 1013 A 9 - B 14), où sont cités comme παλαοί Job, Moïse, Samuel, et comme νέοι les Apôtres Pierre et Paul, les fils de Zébédée et le diacre Étienne, et tout cela avec renvois explicites au texte sacré. Ici le contradicteur

pas que, façonné, prélevé et engendré, ils sont la même chose ? Comment ne le seraient-ils pas ? Sont-ils consubstantiels, ou que sont-ils ? Comment ne seraient-ils pas consubstantiels ? Il est donc reconnu que des êtres venus à l'existence de différentes façons peuvent être de la même substance. Et je parle de la sorte non parce que j'attribue à la divinité d'être façonnée ou prélevée ou affectée par rien de corporel — qu'un de ces chicaneurs ne vienne pas s'en prendre à moi ! — ; mais je contemple dans ces choses, comme sur une scène de théâtre, ce que l'intelligence perçoit, car il n'est pas possible qu'une comparaison atteigne toute la vérité dans sa pureté. Et à quoi bon cela ? disent-ils; ce n'est pas du même que l'un est engendré et que l'autre vient d'une autre manière. Comment donc ? Ève et Seth ne viennent-ils pas du même Adam ? Ou de quel autre ? Et sont-ils tous les deux engendrés ? Pas du tout ! Mais que sont-ils ? Ève est prélevée, Seth est engendré; et cependant ils sont tous les deux identiques l'un à l'autre, car ils sont des êtres humains; personne ne dira le contraire. Cesseras-tu donc de combattre contre l'Esprit en prétendant qu'il est certainement ou bien engendré, ou bien ni consubstantiel ni Dieu ? Et admets-tu d'après ces réalités humaines que notre opinion est possible ? Je pense que maintenant tu vois juste, à moins que tu ne sois absolument décodé à disputer et à combattre contre l'évidence.

12. Mais qui a jamais adoré l'Esprit ? dit-il. Qui, parmi les personnages de l'Ancien Testament ou du Nouveau[1] ? Qui lui a adressé des prières ? Où donc est-il écrit qu'il faut l'adorer et le prier ? Où as-tu pris cette opinion ? Nous donnerons ultérieurement l'explication plus complète,

de Grégoire objecte qu'aucun personnage de l'Ancien Testament ou du Nouveau n'a adoré l'Esprit-Saint ; Grégoire va répondre que, dans le Nouveau Testament, la situation faite à l'Esprit-Saint implique qu'il mérite l'adoration. Quant au silence de l'Ancien Testament, il sera expliqué plus loin (§§ 26 et 27).

ὕστερον, ἡνίκα ἂν περὶ τοῦ ἀγράφου διαλεγώμεθα. Νῦν δὲ τοσοῦτον εἰπεῖν ἐξαρκέσει · τὸ Πνεῦμά ἐστιν, ἐν ᾧ προσκυνοῦμεν, καὶ δι' οὗ προσευχόμεθα. « Πνεῦμα γάρ, φησίν, ὁ Θεός, καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν Πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν[a]. » Καὶ πάλιν · « Τὸ γὰρ τί προσευξόμεθα, καθ' ὃ δεῖ, οὐκ οἴδαμεν, ἀλλ' αὐτὸ τὸ Πνεῦμα ὑπερεντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν στεναγμοῖς ἀλαλήτοις[b]. » · Καί « Προσεύξομαι τῷ Πνεύματι, προσεύξομαι δὲ καὶ τῷ νοΐ[c] », τοῦτ' ἔστιν, ἐν νοῒ καὶ Πνεύματι. Τὸ οὖν προσκυνεῖν τῷ Πνεύματι ἢ προσεύχεσθαι, οὐδὲν ἄλλο εἶναί μοι φαίνεται, ἢ αὐτὸ ἑαυτῷ τὴν εὐχὴν προσάγειν καὶ τὴν προσκύνησιν.

D Ὅ τίς οὐκ ἂν ἐπαινέσειε τῶν ἐνθέων, καὶ τῶν εὖ εἰδότων ὅτι καὶ ἡ τοῦ ἑνὸς προσκύνησις τῶν τριῶν ἐστι προσκύνησις, διὰ τὸ ἐν τοῖς τρισὶν ὁμότιμον τῆς ἀξίας καὶ τῆς θεότητος ;

Καὶ μὴν οὐδὲ ἐκεῖνο φοβηθήσομαι « τὸ πάντα διὰ τοῦ Υἱοῦ γεγονέναι[d] » λέγεσθαι, ὡς ἑνὸς τῶν πάντων ὄντος καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. « Πάντα γὰρ ὅσα γέγονεν[e] », εἴρηται, οὐχ ἁπλῶς « ἅπαντα » · οὐδὲ γὰρ ὁ Πατήρ, οὐδ' ὅσα μὴ
148A γέγονεν. Δειξὰς οὖν ὅτι γέγονε, καὶ τότε τῷ Υἱῷ δός, καὶ τοῖς κτίσμασι συναρίθμησον. Ἕως δ' ἂν μὴ τοῦτο δεικνύῃς, οὐδὲν τῷ περιληπτικῷ βοηθῇ πρὸς ἀσέβειαν. Εἰ μὲν γὰρ γέγονε, διὰ Χριστοῦ πάντως · οὐδ' αὐτὸς ἀρνήσομαι. Εἰ δὲ οὐ γέγονε, πῶς ἢ τῶν πάντων ἕν, ἢ διὰ Χριστοῦ ; Παῦσαι οὖν καὶ τὸν Πατέρα κακῶς τιμῶν κατὰ τοῦ Μονογενοῦς, — κακὴ δὲ τιμὴ κτίσμα διδόντα τὸ τιμιώτερον Υἱὸν

12, 6 ἐστιν om. PC ‖ 9 προσκυνεῖν δεῖ BV ‖ δεῖ ante Καὶ πάλιν add. Q ‖ 9-10 προσευξώμεθα C ‖ 12 Προσεύξωμαι B ‖ δὲ post Προσεύξομαι¹ add. AWDP ‖ τῷ¹ om. QVS ‖ προσεύξωμαι B ‖ 13 Τὸ : Τῷ A ‖ 14 μοι φαίνεται εἶναι S ‖ 15 ἑαυτὸ Q ‖ εὐχὴν : προσευχὴν S ‖ 16 ἐπαινέσειε : ἐπαινέσειεν AW ἐπενείσειε C ‖ τῶν² om. D ‖ 16-17 τῶν — προσκύνησις om. WV ‖ 18 τὸ ἓν ante τὸ ἐν add. Q ‖ 19 οὐδ' TDP ‖ φοβήσομαι B ‖ 22 οὐδ' : οὐδὲ QBWS ‖ 23 γέγονε S ‖ Δείξας : Δεῖξον Maur. ‖ γέγονεν QBW ‖ καὶ post γέγονε add. W Maur. ‖ 24 τὸ Πνεῦμα post κτίσμασι add. W marg. ‖ δεικνύῃς : δεικνύεις W Maur. ‖ 25 βοηθῇ : βοηθεῖ ADC ‖ 26 γέγονεν QB ‖ οὐδὲ TSC Maur. ‖ ἀρνήσωμαι WVT Maur. ‖ δ' SDPC ‖ 27 γέγονεν QB ‖ 28 καὶ om. S add. marg.

quand nous parlerons des dogmes non écrits[1]; pour le moment il suffira de dire seulement ceci : l'Esprit est celui en qui nous adorons et par qui nous prions. Car, dit l'Écriture, « Dieu est Esprit, et ceux qui l'adorent doivent l'adorer en Esprit et en vérité[a] »; et encore : « Comment en effet nous prierons comme il faut, nous ne le savons pas, mais l'Esprit lui-même intercède pour nous par des gémissements inexprimables[b] »; et : « Je prierai avec l'Esprit, mais je prierai aussi avec l'intelligence[c] », c'est-à-dire : en intelligence et en Esprit. Donc, adorer ou prier « avec l'Esprit », cela me semble indiquer seulement que l'Esprit se présente à lui-même la prière et l'adoration. Cette idée ne pourrait-elle être approuvée de tous les hommes qui vivent en Dieu et qui savent bien qu'adorer l'Un c'est adorer les Trois, puisque la dignité est égale dans les Trois, comme la divinité ?

Et même je ne craindrai pas non plus le texte : « Tout a été fait par le Fils[d] », comme si le Saint-Esprit était inclus dans ce « tout ». Car il est dit : « tout ce qui a été fait[e] », non pas « tout » sans restriction; il ne s'agit en effet ni du Père, ni de tout ce qui n'a pas été fait. Montre-moi donc que le Saint-Esprit a été fait, et alors donne-lui le Fils pour auteur et mets-le au rang des créatures; tant que tu ne montres pas cela, tu n'apportes aucun secours à l'impiété avec cette universalité. S'il a été fait, c'est évidemment par le Christ, je ne le nierai pas, moi non plus; mais s'il n'a pas été fait, comment est-il au nombre de tout (ce qui a été fait), ou comment (a-t-il été fait) par le Christ ? Cesse donc de déshonorer le Père en méprisant son (Fils) Unique, car c'est un déshonneur pour le Père que de le priver de

12. a. Jn 4, 24. b. Rom. 8, 26. c. I Cor. 14, 15. d. Jn 1, 3. e. Ibid.

1. Voir les §§ 26 et 27 de ce discours.

ἀποστερεῖν —, καὶ τὸν Υἱὸν κατὰ τοῦ Πνεύματος. Οὐ γὰρ ὁμοδούλου δημιουργός, ἀλλ' ὁμοτίμῳ συνδοξαζόμενος. Μηδὲν μετὰ σαυτοῦ θῇς τῆς Τριάδος, μὴ τῆς Τριάδος ἐκπέσῃς. Μηδενὶ περικόψῃς τὴν μίαν φύσιν καὶ ὁμοίως σεβάσμιον, ὡς ὅ τι ἂν τῶν τριῶν καθέλῃς, τὸ πᾶν ἔσῃ καθῃρηκώς, μᾶλλον δὲ τοῦ παντὸς ἐκπεπτωκώς. Βέλτιον μικρὰν τῆς ἑνώσεως φαντασίαν λαβεῖν, ἢ παντελῆ τολμῆσαι δυσσέβειαν.

13. Ἥκει δὲ ἡμῖν ὁ λόγος ἐπ' αὐτὸ τὸ κεφάλαιον · καὶ στένω μέν, ὅτι πάλαι τεθνηκὸς ζήτημα καὶ τῇ πίστει παραχωρῆσαν νῦν ἀνακαινίζεται · στῆναι δ' ὅμως ἀναγκαῖον πρὸς τοὺς λογολέσχας, καὶ μὴ ἐρήμην ἁλῶναι, Λόγον ἔχοντας, καὶ συνηγοροῦντας Πνεύματι. Εἰ Θεός, φησί, καὶ Θεός, καὶ Θεός, πῶς οὐχὶ τρεῖς θεοί ; ἢ πῶς οὐ πολυαρχία τὸ δοξαζόμενον ; Ταῦτα τίνες ; Οἱ τελεώτεροι τὴν ἀσέβειαν, ἢ καὶ οἱ τῆς δευτέρας μερίδος, λέγω δὲ τοὺς περὶ τὸν Υἱὸν

12, 29-30 ἀποστερεῖν Υἱὸν AT Maur. ‖ 31 ὁμοτίμως Q ‖ 32 σεαυτοῦ ATC Maur. ‖ 33 φύσιν καὶ om. Migne ‖ 36 δυσέβειαν A

13, 1 δ' DPC ‖ 3 δὲ Maur. ‖ 5 φασί A Maur. ‖ 6 ἢ : καὶ A

---

1. Introduire dans la Trinité quelque réalité de la créature, c'est détruire la divinité. Grégoire comprend cette vérité à partir de l'expérience baptismale. L'homme est baptisé, c'est-à-dire arraché au péché et mis en communion avec Dieu, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Prétendre que le Fils ou l'Esprit ne seraient pas pleinement Dieu et croire cependant à la vertu du baptême, c'est admettre que le salut ne proviendrait pas du Sauveur : Dieu seul peut pardonner le péché ; un Fils ou un Esprit qui ne seraient pas Dieu ne peuvent être invoqués comme sauveurs. C'est admettre aussi que la divinisation ne viendrait pas de Dieu : seul le Verbe réellement Dieu peut me diviniser ; seul l'Esprit-Saint réellement Dieu peut me sanctifier. La moindre atteinte à la divinité de l'une des trois personnes ruine la foi baptismale et écarte de la Trinité (cf. ci-dessus § 4, p. 283, note 2.

2. Nous distinguons dans la traduction les trois expressions de Grégoire : τὸ ἕν : l'Un, ἑνότης : unité, ἕνωσις : union.

3. Cette difficulté, c'est le moyen d'accorder la foi au Dieu unique avec la foi trinitaire. Comment l'affirmation du Dieu Père, du Dieu Fils et du Dieu Esprit ne détruit-elle nullement le plus strict mono-

son Fils en donnant ce dernier comme une créature, même supérieure; et cesse de déshonorer le Fils en méprisant l'Esprit, car le Fils n'est pas l'auteur d'un compagnon de servitude, mais il partage la gloire d'un égal en dignité. N'admets rien de comparable à toi dans la Trinité, de peur de t'écarter de la Trinité[1]. N'ampute d'aucune manière cette nature une et également vénérable. Si tu enlèves quelque chose aux Trois, tu détruiras le tout, ou plus exactement tu te mettras en dehors du tout. Mieux vaut accepter une représentation imparfaite de l'union[2] que d'oser aller jusqu'au comble de l'impiété.

13. Notre discours est arrivé au point capital, et je gémis de voir se renouveler une difficulté qui depuis longtemps est morte et a cédé devant la foi[3]. Il est cependant indispensable de tenir bon devant les bavards et de ne pas nous laisser vaincre par défaut, nous qui avons le Verbe et qui sommes les défenseurs de l'Esprit. S'il y a, disent-ils, un Dieu et un Dieu et un Dieu, comment n'y a-t-il pas trois dieux ? Ou comment n'est-ce pas une « polyarchie » que vous honorez? Quels sont ceux qui parlent de la sorte ? Ceux qui sont des impies achevés[4], ou aussi ceux qui occupent le second rang (dans l'impiété), je veux dire ceux dont l'opinion sur le Fils est assez bonne[5].

théisme? Grégoire n'a pas tort de dire que la difficulté est morte depuis longtemps ; mais elle n'a pas été toujours surmontée de la même manière. L'unité de Dieu, c'est, pour la foi de Nicée, l'unité du Père, de qui procède le Fils consubstantiel, dans l'Esprit. Cette foi au Dieu unique, Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, est bien celle qui, dès les origines, a écarté tout soupçon d'édulcoration du monothéisme. Mais le problème se pose d'une manière nouvelle si l'attention se porte sur l'unité de Dieu fondée sur l'égale dignité et la parfaite divinité des trois. C'est ce problème qu'aborde ici Grégoire de Nazianze.

4. Ceux qui rejettent à la fois la divinité du Fils et celle de l'Esprit-Saint, comme les disciples d'Eunome.

5. Ceux qui admettent la divinité du Fils, mais rejettent celle de l'Esprit-Saint.

C πως εὐγνώμονας. Ὁ μὲν γὰρ κοινός μοι πρὸς ἀμφοτέρους λόγος, ὁ δὲ πρὸς τούτους ἴδιος. Ὁ μὲν οὖν πρὸς τούτους τοιοῦτος · Τί φατε τοῖς τριθεΐταις ἡμῖν οἱ τὸν Υἱὸν σέβοντες, εἰ καὶ τοῦ Πνεύματος ἀφεστήκατε ; Ὑμεῖς δὲ οὐ διθεΐται ; Εἰ μὲν γὰρ ἀρνεῖσθε καὶ τοῦ Μονογενοῦς τὴν προσκύνησιν, σαφῶς τέταχθε μετὰ τῶν ἐναντίων · καὶ τί φιλανθρωπευόμεθα πρὸς ὑμᾶς ὡς οὐ πάντη νενεκρωμένους ; Εἰ δὲ σέβεσθε, καὶ μέχρι τούτου διάκεισθε σωτηρίως, ὑμᾶς ἐρωτήσομεν · Τίς ὁ λόγος τῆς διθεΐας ὑμῖν, ἂν τοῦτο ἐγκαλῆσθε ; Εἴ ἔστι λόγος συνέσεως, ἀποκρίθητε, δότε καὶ ἡμῖν ὁδὸν ἀποκρίσεως. Οἷς γὰρ ἂν ὑμεῖς τὴν διθεΐαν ἀποκρούσησθε λόγοις, οὗτοι καὶ ἡμῖν κατὰ τῆς τριθεΐας ἀρκέσουσι. Καὶ οὕτω νικῶμεν, ὑμῖν τοῖς κατηγόροις συνηγόροις χρώμενοι ·
D οὗ τί γενναιότερον ;

14. Ὁ δὲ κοινὸς ἡμῖν πρὸς ἀμφοτέρους τίς ἀγών τε
149A καὶ λόγος ; Ἡμῖν εἷς Θεός, ὅτι μία θεότης · καὶ πρὸς ἓν τὰ ἐξ αὐτοῦ τὴν ἀναφορὰν ἔχει, κἂν τρία πιστεύηται. Οὐ γὰρ τὸ μὲν μᾶλλον, τὸ δὲ ἧττον Θεός · οὐδὲ τὸ μὲν πρότερον, τὸ δὲ ὕστερον · οὐδὲ βουλήσει τέμνεται, οὐδὲ δυνάμει μερίζεται, οὐδέ τι τῶν ὅσα τοῖς μεριστοῖς ὑπάρχει, κἀνταῦθα λαβεῖν ἔστιν · ἀλλ' ἀμέριστος ἐν μεμερισμένοις, εἰ δεῖ συντόμως εἰπεῖν, ἡ θεότης · καὶ οἷον ἐν ἡλίοις τρισὶν ἐχομένοις ἀλλήλων, μία τοῦ φωτὸς σύγκρασις. Ὅταν μὲν οὖν πρὸς τὴν θεότητα βλέψωμεν καὶ τὴν πρώτην αἰτίαν καὶ τὴν μοναρχίαν ἓν ἡμῖν τὸ φανταζόμενον · ὅταν δὲ πρὸς

13, 10 ἴδιος om. S^{ac} ‖ Ὁ om. Q ‖ 11 Υἱὸν : Θεὸν W ‖ 12 εἰ om. S^{ac} ‖ δ' DP ‖ 13 καὶ om. Q ‖ 14 τέταχθαι AS ‖ 15 νενεκρωμένων C ‖ σέβετε A σέβεσθαι S ‖ 16 διάκεισθαι S ‖ ἐρωτώσωμεν QBSC ‖ ὑμᾶς post ἐρωτώσωμεν posuit S ‖ 17 διθεΐας : θεΐας Q^{ac} ‖ τοῦτο : τοῦτ' AQBWV τούτου S ‖ ἐγκαλεῖσθε AVSD ἐγκλῆσθε C ‖ 18 ἔστιν W ‖ 19 ἂν om. S^{ac} ‖ 20 ἀρκέσουσιν BWVT ‖ 21 συνηγόροις om. APC

14, 2 ἐστιν post λόγος add. ADP ‖ 3 πιστεύητε B ‖ 6 μερισταῖς DPC ‖ 7 ἀλλὰ BQWVT Maur. ‖ ἐστιν post ἀμέριστος add. S

Ma réponse vaudra en partie pour tous, et en partie elle sera spéciale pour les seconds. A ces derniers, je dis : Pourquoi nous appelez-vous « trithéistes », vous qui honorez le Fils, tout en rejetant l'Esprit ? N'êtes-vous pas « dithéistes » ? Car si vous refusez d'adorer aussi (le Fils) unique, vous êtes clairement du côté de nos adversaires; et alors pourquoi vous traitons-nous avec bonté, comme des gens qui ne sont pas tout à fait morts ? Mais si vous honorez le Fils, si vos dispositions salutaires vont jusque-là, nous vous demanderons : Quel argument avez-vous contre votre « dithéisme », au cas où l'on vous en fera grief ? Si vous connaissez un argument habile, répondez, et donnez-nous ainsi le moyen de répondre; car les raisons par lesquelles vous vous défendez de « dithéisme » nous suffiront pour nous défendre de « trithéisme ». Ainsi nous gagnons notre cause en vous prenant pour défenseurs, vous qui nous accusez ! Peut-on avoir plus de générosité ?

14. Alors comment allons-nous lutter et argumenter contre les deux partis à la fois ? Que répondons-nous ? Pour nous il n'y a qu'un seul Dieu, puisqu'il n'y a qu'une seule divinité, et ceux qui viennent de l'Un retournent à lui, bien que nous croyions qu'ils sont Trois : car l'un n'est pas plus Dieu, ni l'autre moins; l'un n'est pas avant, ni l'autre après; ils ne sont pas scindés en volonté ni divisés en puissance; rien de ce que l'on rencontre chez les êtres divisés ne peut se trouver ici; et, s'il faut s'exprimer brièvement, la divinité est sans division dans ceux qui sont distincts : de même, dans trois soleils se pénétrant mutuellement, unique est la fusion de la lumière. Ainsi donc, quand nous regardons vers la divinité, la cause première et la « monarchie », c'est l'unité qui nous apparaît; et quand nous regardons vers ceux en qui est la divinité, ceux qui viennent

τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης, καὶ τὰ ἐκ τῆς πρώτης αἰτίας ἀχρόνως ἐκεῖθεν ὄντα καὶ ὁμοδόξως, τρία τὰ προσκυνούμενα.

B **15.** Τί δέ, οὐχὶ καὶ παρ' Ἕλλησι, φαῖεν ἄν, μία θεότης, ὡς οἱ τὰ τελεώτερα παρ' ἐκείνοις φιλοσοφοῦντες, καὶ παρ' ἡμῖν ἀνθρωπότης μία, τὸ γένος ἅπαν ; Ἀλλ' ὅμως θεοὶ πολλοί, καὶ οὐχ εἷς, ὡς δὲ καὶ ἄνθρωποι ; Ἀλλ' ἐκεῖ μὲν ἡ κοινότης τὸ ἓν ἔχει μόνον ἐπινοίᾳ θεωρητόν · τὰ δὲ καθ' ἕκαστον πλεῖστον ἀλλήλων καὶ τῷ χρόνῳ καὶ τοῖς πάθεσι καὶ τῇ δυνάμει μεμερισμένα. Ἡμεῖς τε γὰρ οὐ σύνθετοι μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀντίθετοι καὶ ἀλλήλοις καὶ ἡμῖν αὐτοῖς, οὐδ' ἐπὶ μιᾶς ἡμέρας οἱ αὐτοὶ καθαρῶς μένοντες, μὴ ὅτι τὸν ἅπαντα βίον, ἀλλὰ καὶ σώμασι καὶ ψυχαῖς ἀεὶ ῥέοντές τε καὶ μεταπίπτοντες. Οὐκ οἶδα δέ, εἰ μὴ καὶ ἄγγελοι καὶ πᾶσα φύσις ἡ ἄνω καὶ μετὰ τὴν Τριάδα, κἂν C ἁπλοῖ τινες ὦσι, καὶ πρὸς τὸ καλὸν παγιώτεροι τῇ πρὸς τὸ ἄκρον καλὸν ἐγγύτητι.

15, 1 δὲ : δ' AD δαί T Maur. || 3-4 πολλοὶ θεοὶ QBVDPC || 4 δὲ : δὴ Maur. || 5 ὂν aut ὃν post μόνον add. A || 7 πάθεσιν W || 8 ἀντίθετοι : ἀντίθεοι C || 9 οὐδὲ T Maur. || καθαρῶς μένοντες οἱ αὐτοὶ AWV || 11 δ' D || 12 ἄγγελοι : ἄλλοι S[ac] || καὶ[2] om. QBWVTS || 13 ὦσιν A

1. Voilà sans doute une des plus remarquables formulations du monothéisme trinitaire. Au lieu de dire : « la Trinité ne détruit nullement la monarchie de Dieu, car le Fils et l'Esprit viennent du Dieu unique », Grégoire explique : « la Trinité ne peut détruire la monarchie de Dieu, car elle est cette monarchie même. » Lorsque je pense à la divinité, à l'universelle causalité, à l'unité parfaite qui régit toute choses, c'est au Dieu Trinité que je pense ; lorsque je considère ceux en qui se réalisent, avec une parfaite égalité, divinité, causalité et monarchie, ce sont les trois que j'adore. Il reste — Grégoire ne l'ignore pas — que, même avec cette admirable expression de la foi trinitaire, on risque de se représenter le Dieu unique comme antérieur aux personnes. Si la phrase terminale de ce § 14 était mal lue, elle pourrait faire croire que les trois *viennent de* la cause première alors que Grégoire veut dire qu'il *sont* la cause première.

de la cause première sans intervalle de temps et avec égalité de gloire, ce sont les Trois que nous adorons[1].

15. Eh quoi! dira-t-on peut-être, n'y a-t-il pas aussi chez les Grecs, comme l'enseignent leurs meilleurs philosophes, une seule divinité, et chez nous une seule humanité, c'est-à-dire tout le genre humain ? Cependant n'y a-t-il pas (pour eux) plusieurs dieux, et non pas un seul, de même qu'il y a aussi, évidemment, plusieurs hommes ? Mais dans ce cas la communauté (humaine) possède une unité qui ne peut être envisagée que par la pensée[2], et les individus sont au plus haut point différents les uns des autres, car ils sont divisés par le temps et par la capacité de subir et d'agir. Nous sommes en effet non seulement composés, mais opposés, à la fois les uns aux autres et à nous-mêmes, nous ne restons pas purement les mêmes pendant un seul jour, bien moins encore pendant toute la vie, et, de plus, en nos corps et en nos âmes c'est un flux et un changement perpétuels. Je ne sais si les anges et toutes les natures supérieures qui viennent après la Trinité sont ainsi, quoique leur nature soit simple et qu'ils soient plus fermement orientés vers la Beauté, étant proches de cette Beauté suprême[3].

2. Dans l'ouvrage de Grégoire de Nysse, *Il n'y a pas trois dieux*, adressé à un fidèle nommé Ablabios, on trouve cette idée qu'il y a abus de langage quand on nomme par leur nom de nature, pris au pluriel, ceux qui ne sont pas distincts par nature ; dire : « plusieurs hommes », c'est dire : « plusieurs natures humaines », c'est donc une coutume vicieuse (*PG* 45, 117-120). Grégoire de Nazianze ne verse pas dans cet idéalisme excessif ; il a bien vu que ce qui est commun entre les hommes, c'est uniquement la nature abstraite, et non une nature concrète et réellement existante, qui serait une personne.

3. Grégoire de Nazianze aime à voir en Dieu la Beauté suprême ; de même, Grégoire de Nysse : p. ex. *Traité de la virginité*, 11, *SC* 119, p. 380-397, et en particulier la dernière phrase : « ... qu'au sens propre, premier et unique, le beau, le bien et le pur soit le Dieu de tous les êtres, il n'est personne dont la raison soit si aveugle qu'il ne le puisse comprendre par lui-même » (trad. de M. Aubineau).

16. Οἵ τε γὰρ παρ' Ἑλλήνων σεβόμενοι θεοί τε καὶ δαίμονες, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, οὐδὲν ἡμῶν δέονται κατηγόρων, ἀλλὰ τοῖς σφῶν αὐτῶν ἁλίσκονται θεολόγοις, ὡς μὲν
152A ἐμπαθεῖς, ὡς δὲ στασιώδεις, ὅσων δὲ κακῶν γέμοντες καὶ μεταβολῶν, καὶ οὐ πρὸς ἀλλήλους μόνον ἀλλὰ καὶ πρὸς τὰς πρώτας αἰτίας ἀντιθέτως ἔχοντες, οὓς δὴ Ὠκεανοὺς καὶ Τηθύας καὶ Φάνητας καὶ οὐκ οἶδ' οὕστινας ὀνομάζουσι · καὶ τελευταῖόν τινα θεὸν μισότεκνον διὰ φιλαρχίαν, πάντας καταπίνοντα τοὺς ἄλλους ἐξ ἀπληστίας, ἵνα γένηται πάντων ἀνδρῶν τε θεῶν τε πατήρ, δυστυχῶς ἐσθιομένων καὶ ἐμουμένων. Εἰ δὲ ταῦτα μῦθοι καὶ ὑπόνοιαί τινες, ὡς αὐτοί φασι, τὸ αἰσχρὸν τοῦ λόγου διαδιδράσκοντες, τί φήσουσι πρὸς τό · « Τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται », καὶ τὸ ἄλλον ἄλλῳ τινὶ τῶν ὄντων ἐπιστατεῖν, διῃρημένους καὶ ταῖς ὕλαις καὶ τοῖς ἀξιώμασι ;

Τὸ δὲ ἡμέτερον οὐ τοιοῦτον · « Οὐδὲ αὕτη μερὶς τῷ Ἰακώβ[a] », φησὶν ὁ ἐμὸς θεολόγος · ἀλλὰ τὸ ἓν ἕκαστον
B αὐτῶν ἔχει πρὸς τὸ συγκείμενον οὐχ ἧττον ἢ πρὸς ἑαυτό, τῷ ταὐτῷ τῆς οὐσίας καὶ τῆς δυνάμεως. Καὶ οὗτος ὁ τῆς

16, 1 γὰρ om. ABQWVTS[pc] ‖ 3 σφῶν : φῶν A ‖ 4 καὶ post δὲ add. A ‖ 6 αἰτίας om. V ‖ καὶ post δὴ add. Maur. ‖ τε post Ὠκεανούς add. PC ‖ 7 οἶδα Maur. ‖ 8 θεόν τινα S ‖ 9 τοὺς ἄλλους καταπίνοντα S ‖ ἀπληστείας D ‖ 10 καὶ post τε[1] add. PC ‖ 11 μῦθοι καὶ ὑπόνοιαί τινες : ὕπνοι καὶ ὑπόνοιαι αἵτινες A (corr. marg.) ὕπνοι καὶ μῦθοί τινες W ὑπόνοιαί τινες καὶ μῦθοι T μῦθοι καὶ ὑπόνοιαι αἵτινες C ‖ 12 φασίν B ‖ διαδιδράσκοντος D ‖ 13 δέδασται : μεμέρισται S marg. P marg. ‖ 15 ὕλαις : τόποις S marg. D marg. P marg. ‖ ἀξιώμασιν DPC ‖ 16 δ' DPC ‖ τοιοῦτο DP ‖ οὐδ' TSDP ‖ 18 ἑαυτὸν A ‖ 19 οὕτως S

16. a. Jér. 10, 16.

1. Êtres intermédiaires entre les dieux et les hommes, et qui n'avaient pas le privilège de l'immortalité.
2. Formule usuelle dans la poésie homérique (*Iliade* 1, 544 etc.).
3. Allusion au mythe de Kronos.
4. *Iliade* 15, 189 ; Poséidon, qui prononce ces mots, rappelle que

16. Mais ceux que vénèrent les Grecs, les dieux et les « démons », comme ils disent[1], nous n'avons nul besoin de les accuser; leurs propres théologiens les convainquent d'être — et combien! — sujets aux passions et aux dissensions, remplis de défauts et soumis aux changements. Ils sont en lutte non seulement les uns contre les autres, mais aussi contre les causes premières, contre ceux que les Grecs appellent Océan, Thétys, Phanès, et je ne sais comment, enfin contre un dieu que son amour de la puissance amène à haïr ses enfants : il les avale tous avidement, pour devenir « le père » de tous, « des hommes et des dieux[2] » misérablement mangés et vomis[3]. S'il n'y a là que des mythes et des fictions, comme ils le disent eux-mêmes en voulant éviter la honte de ce récit, que diront-ils en face de ceci que « l'univers a été divisé en trois parties[4] », et que trois dieux président chacun à une partie des choses, divisés qu'ils sont au point de vue des éléments et des prérogatives ?

Mais tel n'est pas notre cas. « Et ce n'est pas la part de Jacob[a] », dit mon théologien[5]; mais chacun des Trois n'a pas moins l'unité par rapport à celui qui est avec lui qu'il ne l'a par rapport à lui-même[6] par suite de l'identité[7] de la substance et de la puissance. Voilà le principe de leur

Zeus, Hadès et lui-même dominent respectivement sur le ciel, les enfers et la surface de la terre.

5. Grégoire évoque ici un vieux thème de l'apologétique chrétienne. Voir, par exemple, ATHÉNAGORE qui cite Océan, Téthys, Phanès, Kronos (*Supplique au sujet des chrétiens* 18-23, *SC* 3, p. 109-129). Ces faux dieux, selon les fables, se partagent l'univers ; le vrai Dieu, part de Jacob, a façonné l'univers : la théologie de Jérémie, qui rappelle cette vérité, est la vraie théologie.
6. L'expression « par rapport à » traduit, faute de mieux, la préposition πρός qui indique le mouvement vital de chaque personne divine à l'égard des autres dans la Trinité, en même temps que leur union (cf. *Jn* 1, 1.2 ; 14, 20).
7. Le texte grec emploie une expression technique (τὸ ταὐτόν) qui marque l'identité (cf. ARISTOTE, *Métaphysique* 1054[b]15).

ἑνώσεως λόγος, ὅσον ἐφ' οἷς ἡμεῖς κατειλήφαμεν. Εἰ μὲν οὖν οὗτος ἰσχυρὸς ὁ λόγος, τῷ Θεῷ χάρις τῆς θεωρίας · εἰ δὲ μή, ζητῶμεν τὸν ἰσχυρότερον.

17. Τοὺς δὲ σοὺς λόγους οὐκ οἶδα πότερον παίζοντος εἶναι φήσομεν, ἢ σπουδάζοντος, οἷς ἀναιρεῖς ἡμῶν τὴν ἕνωσιν. Τίς γὰρ δὴ καὶ ὁ λόγος ; Τὰ ὁμοούσια συναριθμεῖται, φησί, συναρίθμησιν λέγων τὴν εἰς ἀριθμὸν ἕνα συναίρεσιν · οὐ συναριθμεῖται δὲ τὰ μὴ ὁμοούσια. Ὥστε ὑμεῖς μὲν οὐ φεύξεσθε τὸ τρεῖς λέγειν θεούς, κατὰ τὸν λόγον τοῦτον ·
C ἡμῖν δὲ οὐδὲ εἷς κίνδυνος · οὐ γὰρ ὁμοούσια λέγομεν. Σὺ μὲν οὖν ἀπήλλαξας σεαυτὸν πραγμάτων μιᾷ φωνῇ καὶ τὴν κακὴν νίκην νενίκηκας · ὅμοιόν τι ποιήσας τοῖς διὰ θανάτου φόβον ἀπαγχομένοις. Ἵνα γὰρ μὴ κάμῃς τῇ μοναρχίᾳ συνιστάμενος, ἠρνήσω θεότητα, καὶ προδέδωκας τοῖς ἐχθροῖς τὸ ζητούμενον. Ἐγὼ δέ, κἂν τι δέῃ καμεῖν, οὐ προήσομαι τὸ προσκυνούμενον. Ἐνταῦθα δὲ οὐδὲ ὁρῶ τίς ὁ πόνος.

18. Συναριθμεῖται, φῄς, τὰ ὁμοούσια · τὰ δὲ οὐχ οὕτως ἔχοντα μοναδικὴν ἔχει τὴν δήλωσιν. Πόθεν σοι τοῦτο, καὶ παρὰ τίνων δογματιστῶν ἢ μυθολόγων ; ἢ ἀγνοεῖς, ὅτι πᾶς
D ἀριθμὸς τῆς ποσότητος τῶν ὑποκειμένων ἐστὶ δηλωτικός, οὐ τῆς φύσεως τῶν πραγμάτων ; Ἐγὼ δὲ οὕτως ἀρχαίως ἔχω, μᾶλλον δὲ ἀμαθῶς, ὥστε τρία μὲν ὀνομάζω τὰ τοσαῦτα
153 τῷ ἀριθμῷ, κἂν διέστηκε τὴν φύσιν · ἓν δέ, καὶ ἕν, καὶ

16, 21 οὖν om. S suppl. marg. ‖ οὕτως S ‖ ἰσχυρὸς οὗτος Maur. ‖ 22 ζητοῦμεν A

17, 2 φήσαιμεν DPC ‖ 3 δὴ : δὲ T ‖ 4 φησί : φησίν BW φῄς Maur. ‖ 5 κατὰ τὸν σὸν λόγον, ἑτεροούσια δὲ τὰ τεμνόμενα post ὁμοούσια add. D marg. ‖ 6 τρεῖς λέγειν θεούς : λέγειν τρεῖς θεοὺς AWT Maur. τρεῖς θεοὺς λέγειν C ‖ 7 δ' P ‖ οὐδ' εἷς AD οὐδεὶς PC ‖ ὁ post εἷς add. S ‖ οὐ : οὐδὲ S^{ac}DPC ‖ 8 σαυτὸν S ‖ 12 δέῃ : δέοι C ‖ προΐσομαι S ‖ 13 οὐδ' DPC

18, 1 φῄς : φησί S^{ac} ‖ δ' DP ‖ οὐχ : μὴ QBWVTS ‖ 2 ἔχειν D ‖ 3 ἢ : καὶ AQBWVT ‖ 6 ὀνομάζων C ‖ 7 διέστηκεν AW

---

1. Comparer le dicton : se jeter à l'eau pour éviter la pluie.
2. On ne peut compter ensemble, dans un même nombre, que les

union, autant que nous le comprenons. Si cette explication est solide, remercions Dieu pour cette étude; sinon, cherchons-en une plus solide.

17. Je ne sais si nous dirons que tes arguments viennent d'un homme qui plaisante ou qui parle sérieusement, quand tu veux détruire l'union que nous admettons. Comment raisonnes-tu, en effet ? Les choses qui sont consubstantielles, dis-tu, se comptent ensemble — tu veux dire par ces mots qu'on peut les réunir dans un même nombre —; mais celles qui ne sont pas consubstantielles ne se comptent pas ensemble. De la sorte, (ajoutes-tu), vous n'éviterez pas de dire qu'il y a trois dieux, en vertu du principe ci-dessus; pour nous, pas le moindre risque de le faire, puisque nous n'admettons pas la consubstantialité. Ainsi donc, tu t'es débarrassé des difficultés par un seul mot, et tu es vainqueur, mais par une mauvaise victoire; tu as agi comme ceux qui s'étranglent par crainte de la mort[1]. Pour n'avoir pas la peine de défendre la « Monarchie », tu as nié la divinité, et tu as livré ainsi à tes ennemis ce qu'ils cherchent. Mais moi, je ne livrerai pas ce que j'adore, quelque peine qu'il m'en coûte. D'ailleurs, je ne vois même pas quelle est cette peine.

18. Les choses consubstantielles se comptent ensemble, dis-tu[2]; et celles qui ne le sont pas se désignent séparément. D'où tiens-tu cela ? De quels docteurs ou conteurs de fables ? Ne sais-tu pas que tout nombre indique la quantité des choses, et non leur nature ? Pour moi, je suis si retardataire ou si ignorant que j'emploie « trois » pour un nombre de trois choses, même si elles sont de nature diffé-

choses consubstantielles ; puisque l'on compte en Dieu *trois* personnes qui sont de *même* nature, on a trois dieux : un Dieu, plus un Dieu, et encore un Dieu. Tout ce que l'on pouvait conclure, c'est qu'il y a trois personnes et non trois natures divines ; le sophisme consiste à prendre le mot « Dieu » tantôt pour désigner la nature, tantôt pour désigner la personne.

ἕν, ἄλλως τὰς τοσαύτας μονάδας, κἂν τῇ οὐσίᾳ συνάπτωνται, οὐ πρὸς τὰ πράγματα μᾶλλον ἀφορῶν, ἢ τὸ πόσον τῶν πραγμάτων, καθ' ὧν ἡ ἀρίθμησις. Ἐπεὶ δὲ λίαν περιέχῃ τοῦ γράμματος, καίτοι γε πολεμῶν τῷ γράμματι, ἐκεῖθέν μοι λάβε τὰς ἀποδείξεις. « Τρία » ἐν ταῖς Παροιμίαις, « ἐστίν, ἃ εὐόδως πορεύεται · λέων, καὶ τράγος, καὶ ἀλεκτρυών » · καὶ « βασιλεὺς δημηγορῶν ἐν ἔθνει[a] » τὸ τέταρτον · ἵνα μὴ λέγω τὰς ἄλλας ἐκεῖ τετράδας ἀριθμουμένας, τῇ φύσει δὲ διῃρημένας. Καὶ δύο τῷ Μωσεῖ χερουβὶμ εὑρίσκω μοναδικῶς ἀριθμούμενα[b]. Πῶς οὖν ἢ ἐκεῖνα τρία, κατὰ τὴν σὴν τεχνολογίαν, τοσοῦτον ἀλλήλων ἀπερρηγμένα ταῖς φύσεσιν · ἢ ταῦτα μοναδικά, τοσοῦτον ἀλλήλοις B ὁμοφυῆ καὶ συγκείμενα ; Εἰ γὰρ λέγοιμι Θεὸν καὶ Μαμωνᾶν, « δύο κυρίους[c] » εἰς ἓν ἀριθμουμένους, τοσούτῳ μακρὰν ὄντας ἀλλήλων, τάχα ἂν καὶ μᾶλλον γελασθείην τῆς συναριθμήσεως.

19. Ἀλλ' ἐμοί, φησίν, ἐκεῖνα συναριθμούμενα λέγεται, καὶ τῆς αὐτῆς οὐσίας, οἷς συνεκφωνεῖται καταλλήλως, καὶ τὰ ὀνόματα · οἷον, ἄνθρωποι τρεῖς, καὶ θεοὶ τρεῖς, οὐχὶ τρία τάδε καὶ τάδε. Τίς γὰρ ἡ ἀντίδοσις ; Τοῦτο νομοθετοῦντός ἐστι τοῖς ὀνόμασιν, οὐκ ἀληθεύοντος. Ἐπεὶ κἀμοὶ Πέτρος, καὶ Παῦλος, καὶ Ἰωάννης, οὐ τρεῖς, οὐδὲ ὁμοούσιοι, ἕως ἂν μὴ τρεῖς Παῦλοι, καὶ τρεῖς Πέτροι, καὶ Ἰωάνναι C τοσοῦτοι λέγωνται. Ὃ γὰρ σὺ τετήρηκας ἐπὶ τῶν γενικωτέρων ὀνομάτων, τοῦτο καὶ ἡμεῖς ἀπαιτήσομεν ἐπὶ τῶν εἰδικωτέρων κατὰ τὴν σὴν ἀνάπλασιν. Ἢ ἀδικήσεις, μὴ διδοὺς ὅπερ εἴληφας.

18, 8 τὰς om. P ‖ συνάπτονται S ‖ 10 ἡ om. Migne (ed. 1886) ‖ 11 γράμματι : πράγματι TDC ‖ 12 ταῖς : τοῖς S ‖ 16 δὲ φύσει TSDP Maur. ‖ Μωσεῖ : Μωσῇ S Μωϋσεῖ QBPC Μωϋσῇ W ‖ 17 ἢ : εἰ D ‖ 18 ἀπερριγμένα S ‖ 21 τοσοῦτο SP ‖ 22 καὶ om. A ‖ γελασθείημεν A

19, 2 συνεφωνεῖται S[ac] ‖ 4 καὶ τάδε post τάδε[2] add. D ‖ 6 οὐδ' DPC ‖ 7 ἂν om. S suppl. marg. ‖ 7 Παῦλοι ... Πέτροι : Πέτροι ... Παῦλοι Maur. ‖ 8 λέγονται BWSD Maur. ‖ 9 ἀπαιτήσωμεν B ‖ 10 ἰδικωτέρων AQVS

rente ; et au contraire « un » et « un » et « un », c'est-à-dire autant d'unités différentes, même si les choses sont de même substance, car je considère moins les choses que la quantité des choses sur lesquelles porte le compte. Et puisque tu tiens tant à la lettre[1] — et en vérité tu lui fais la guerre —, examine les exemples que j'y prends. Dans le livre des *Proverbes* : « Ils sont trois qui ont belle allure : le lion, le bouc et le coq » et en quatrième lieu : « le roi haranguant ses sujets[a] ». Et je ne cite pas dans le même passage d'autres groupes de quatre qui sont de nature différente. Et je trouve deux Chérubins qui sont comptés séparément par Moïse[b]. Comment les premiers sont-ils trois, d'après les règles de ton art, tout en étant aussi séparés par leur nature, ou comment peut-on compter séparément les deux autres qui sont de nature si semblable et si unis entre eux ? Et si je te citais Dieu et Mammon, « deux maîtres[c] » comptés dans un même groupe malgré toute la distance qu'il y a entre eux, je me rendrais peut-être encore plus ridicule à tes yeux par cette addition.

19. Mais, dit-il, les choses peuvent se compter ensemble et sont dites de la même substance quand elles sont désignées réciproquement par le même nom ; on a, par exemple, trois hommes, trois dieux, mais non un groupe de trois composés de choses différentes. Qu'est-ce que cette réplique ? C'est celle d'un homme qui légifère sur les mots sans tenir compte de la vérité. Alors Pierre, Paul et Jean ne seront pas trois et ne seront pas consubstantiels, tant qu'on ne parlera pas de trois Paul, de trois Pierre et d'autant de Jean ! Car ce que tu as retenu pour les noms d'une signification générale, nous le réclamons — conformément à ta fiction — pour les noms d'une signification particulière ; sinon, tu feras une injustice en nous refusant ce que tu t'es arrogé.

18. a. Prov. 30, 29-30. b. Ex. 37, 8. c. Matth. 6, 24.

1. La lettre de l'Écriture.

Τί δὲ ὁ Ἰωάννης, « τρεῖς εἶναι τούς μαρτυροῦντας » λέγων ἐν ταῖς Καθολικαῖς, « τὸ Πνεῦμα, τὸ ὕδωρ, τὸ αἷμα[a] », ἆρά σοι ληρεῖν φαίνεται ; Πρῶτον μὲν ὅτι τὰ μὴ ὁμοούσια συναριθμῆσαι τετόλμηκεν, ὃ τοῖς ὁμοουσίοις σὺ δίδως — τίς γὰρ ἂν εἴποι ταῦτα μιᾶς οὐσίας ; —, δεύτερον δὲ ὅτι μὴ καταλλήλως ἔχων ἀπήντησεν, ἀλλὰ τὸ τρεῖς ἀρρενικῶς προθείς, τὰ τρία οὐδετέρως ἐπήνεγκε, παρὰ τοὺς σοὺς καὶ τῆς σῆς γραμματικῆς ὅρους καὶ νόμους ; Καίτοι τί διαφέρει, ἢ τρεῖς προθέντα ἓν καὶ ἓν καὶ ἓν ἐπενεγκεῖν, ἢ ἕνα καὶ ἕνα καὶ ἕνα λέγοντα μὴ τρεῖς ἀλλὰ τρία προσα-
D γορεύειν ; ὅπερ αὐτὸς ἀπαξιοῖς ἐπὶ τῆς θεότητος.

Τί δέ σοι ὁ καρκίνος, τό τε ζῷον, τό τε ὄργανον, ὅ τε ἀστήρ ; Τί δὲ ὁ κύων, ὅ τε χερσαῖος, καὶ ὁ ἔνυδρος, καὶ ὁ οὐράνιος ; Οὐ τρεῖς λέγεσθαί σοι δοκοῦσι καρκίνοι καὶ κύνες ; Πάντως γε. Ἆρ' οὖν παρὰ τοῦτο καὶ ὁμοούσιοι ;
156A Τίς φήσει τῶν νοῦν ἐχόντων ; Ὁρᾷς ὅπως σοι διαπέπτωκεν ὁ περὶ τῆς συναριθμήσεως λόγος, τοσούτοις ἐληλεγμένος ; Εἰ γὰρ μήτε τὰ ὁμοούσια πάντως συναριθμεῖται, καὶ συναριθμεῖται τὰ μὴ ὁμοούσια, ἥ τε τῶν ὀνομάτων συνεκφώνησις ἐπ' ἀμφοῖν, τί σοι πλέον ὧν ἐδογμάτισας ;

20. Σκοπῶ δὲ κἀκεῖνο, καὶ ἴσως οὐκ ἔξω λόγου. Τὸ ἓν καὶ τὸ ἓν οὐκ εἰς δύο συντίθεται ; Τὰ δύο δὲ οὐκ εἰς ἓν καὶ ἓν ἀναλύεται ; Δῆλον ὅτι. Εἰ οὖν ὁμοούσια μὲν τὰ

19, 12 δὲ : δαὶ VT Maur. δ' D ‖ 13 ἐν : ἐ S ‖ καὶ post Πνεῦμα add. D ‖ καὶ post ὕδωρ add. DPC ‖ 17 δ' D ‖ 18 προθείς : προσθείς APC ‖ οὐδετέρως : οὐθ' ἑτέρως QWVDPC ‖ ἐπήνεγκεν AQWD ‖ 19 σῆς om. ABW ‖ 20 προθέντα : προσθέντα A ‖ 22 ἀποξιοῖ P ‖ 23 δέ : δαί T Maur. δ' AW ‖ ὁ καρκίνος σοι AW ‖ 24 δὲ : δαὶ Maur. δ' D ‖ 25 καρκίνοι δοκοῦσι S ‖ 26 Ἆρα C Maur.

20, 2 τὸ om. QS[ac] ‖ δύο[2] : δύω C ‖ δὲ δύο S

19. a. I Jn 5, 8.

1. L'opposition du neutre et du masculin permet au grec d'allier la concision à la subtilité.

2. Le mot καρκίνος signifie à la fois : *écrevisse, tenailles* et *constellation du Cancer.*

Mais que dit Jean ? Il dit dans ses *Épîtres catholiques* : « Ils sont trois qui rendent témoignage : l'Esprit, l'eau et le sang[a] ». Crois-tu qu'il déraisonne ? Premièrement, il a l'audace de compter ensemble des choses qui ne sont pas consubstantielles, ce que tu n'accordes que pour les choses consubstantielles — qui pourrait dire, en effet, que ces (trois témoins) sont d'une seule substance ? Deuxièmement, il en est venu aux mots sans garder entre eux le rapport voulu : après avoir mis d'abord trois au masculin *(treis)*, il a ajouté les trois au neutre *(ta tria)*[1], contrairement aux règles et aux lois de ta grammaire. Et pourtant, quelle différence y a-t-il de mettre d'abord trois au masculin *(treis)*, et d'ajouter un et un et un au neutre *(hen kai hen kai hen)*, ou bien de dire un et un et un au masculin *(hena kai hena kai hena)* et d'appeler cela non pas trois au masculin *(treis)* mais trois au neutre *(tria)* ? Et c'est ce que tu refuses à propos de la divinité ?

Qu'est-ce donc pour toi que le mot *karkinos* : n'est-ce pas l'animal, l'outil et la constellation[2] ? Qu'est-ce donc que le mot « chien » : n'est-ce pas le chien qui vit sur terre, le chien de mer et la constellation du chien ? Ne crois-tu pas que l'on parle de trois *karkinoi* et de trois chiens ? Oui, certes. Sont-ils, pour cela, consubstantiels ? Quel homme sensé l'affirmera ? Vois-tu comment toutes ces réfutations ont fait crouler ton argument tiré de la possibilité de compter ensemble (uniquement les choses consubstantielles) ? En effet, si les choses consubstantielles ne se comptent pas nécessairement ensemble, et si les choses qui ne le sont pas peuvent se compter ensemble, que reste-t-il de tes opinions ?

20. Je remarque encore ceci — et ce n'est peut-être pas hors du sujet — : un et un ne font-ils pas deux si on les additionne, et deux ne se résoud-il pas en un et un ? Évidemment. Alors, d'après ton principe, si les choses que

συντιθέμενα κατὰ τὸν σὸν λόγον, ἑτεροούσια δὲ τὰ τεμνόμενα, τί συμβαίνει ; Τὰ αὐτὰ ὁμοούσιά τε εἶναι καὶ ἑτεροούσια. Γελῶ σου καὶ τὰς προαριθμήσεις, καὶ τὰς ὑπαριθμήσεις, B αἷς σὺ μέγα φρονεῖς, ὥσπερ ἐν τῇ τάξει τῶν ὀνομάτων κειμένων τῶν πραγμάτων. Εἰ γὰρ τοῦτο, τί κωλύει κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον, ἐπειδὴ τὰ αὐτὰ καὶ προαριθμεῖται καὶ ὑπαριθμεῖται παρὰ τῇ θείᾳ Γραφῇ διὰ τὴν ἰσοτιμίαν τῆς φύσεως, αὐτὰ ἑαυτῶν εἶναι τιμιώτερά τε καὶ ἀτιμότερα ; Ὁ δὲ αὐτός μοι καὶ περὶ τῆς « Θεὸς » φωνῆς καὶ « Κύριος » λόγος · ἔτι δὲ τῶν προθέσεων, τῆς « ἐξ οὗ », καὶ « δι' οὗ », καὶ « ἐν ᾧ[a] », αἷς σὺ κατατεχνολογεῖς ἡμῖν τὸ θεῖον, τὴν μὲν τῷ Πατρὶ διδούς, τὴν δὲ τῷ Υἱῷ, τὴν δὲ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι. Τί γὰρ ἂν ἐποίησας, παγίως ἑκάστου τούτων ἑκάστῳ νενεμημένου · ὁπότε πάντων πᾶσι συντεταγμένων, ὡς δῆλον τοῖς φιλοπόνοις, τοσαύτην σὺ διὰ τούτων εἰσάγεις καὶ τῆς ἀξίας καὶ τῆς φύσεως ἀνισότητα ;

C Ἀπόχρη καὶ ταῦτα τοῖς μὴ λίαν ἀγνώμοσιν. Ἐπεὶ δέ σε τῶν χαλεπῶν ἐστιν, ἅπαξ ἐπιπηδήσαντα τῷ Πνεύματι, τῆς φορᾶς σχεθῆναι, ἀλλὰ μή, καθάπερ τῶν συῶν τοὺς θρασυτέρους, εἰς τέλος φιλονεικεῖν, καὶ πρὸς τὸ ξίφος ὠθίζεσθαι, μέχρις ἂν πᾶσαν εἴσω τὴν πληγὴν ὑπολάβῃς, φέρε, σκεψώμεθα τίς ἔτι σοι λείπεται λόγος.

21. Πάλιν καὶ πολλάκις ἀνακυκλεῖς ἡμῖν τὸ ἄγραφον. Ὅτι μὲν οὖν οὐ ξένον τοῦτο, οὐδὲ παρείσακτον, ἀλλὰ καὶ

20, 4 κατὰ — τεμνόμενα om. D add. in calce ‖ ἑτερούσια Maur. ‖ 7 μέγα φρονεῖς : μεγαλοφρονεῖς S ‖ 9-10 καὶ ὑπαριθμεῖται om. P ‖ 10 θείᾳ om. ABQWVS[pc] ‖ 11 ἀτιμώτερα A ‖ 12 δὲ : δ' DP om. A ‖ φαίνεται post μοι add. S[ac] ‖ 15 Υἱῷ om. S[ac] ‖ 16 τούτων : τῶν Q[ac] ‖ 17 ἑκάστῳ : ἑκάστου Q ἑκάστων D ‖ 20 Ἀπόχρει A ‖ Ἐπεὶ : Ἐπειδὴ WT Maur. ‖ σε : σοι D ‖ 21 ἐπιπηδήσαντι D ‖ 23 φιλονικεῖν S ‖ 24 πᾶσαν : ἅπασαν ADP ‖ 25 λείπεταί σοι S

21, 1 ἀνακυκλοῖς AWSPC

20. a. Rom. 11, 36.

1. Le mot ὁμοούσιος n'étant pas pris ici dans son sens théologique,

l'on additionne sont de même substance[1], et de substance différente celles que l'on sépare, qu'arrive-t-il ? Les mêmes choses sont à la fois de même substance et de substance différente ! Je ris quand je vois ces calculs dans un ordre, puis dans un autre, ce dont tu es tout fier, comme si les choses dépendaient de la place des mots ! Dans ces conditions, suivant le même principe, puisque la divine Écriture nomme les mêmes d'abord dans un ordre, puis dans un autre, à cause de leur égale dignité de nature, qu'est-ce qui empêche qu'ils soient plus dignes et moins dignes ? Même observation de ma part au sujet des mots « Dieu » et « Seigneur », et aussi des prépositions « de qui, par qui et en qui[a] », grâce auxquelles tu prétends assujettir la divinité à tes principes, en attribuant la première au Père, la seconde au Fils et la troisième au Saint-Esprit. Qu'aurais-tu donc fait si chacune d'elles était attribuée invariablement à chacun, puisque, même quand elles sont toutes appliquées à tous — et c'est clair, si l'on y prête attention —, tu introduis par elles une telle inégalité de dignité et de nature[2] ?

Cela suffit pour ceux qui ne sont pas trop mal disposés. Mais il t'est difficile, une fois que tu t'es attaqué à l'Esprit, d'arrêter ton élan, de ne pas chicaner jusqu'au bout et de ne pas imiter les sangliers les plus farouches en fonçant sur l'épée, jusqu'à ce que tu aies reçu la blessure complète. Allons, examinons quel est l'argument qui te reste.

21. Tu y reviens encore et toujours : ce n'est pas dans l'Écriture. Que l'Esprit-Saint ne soit pas un étranger

on ne l'a pas traduit par « consubstantiel », mais on a cherché à rendre l'opposition avec le terme suivant.

2. L'ordre dans lequel les personnes sont nommées, avec les prépositions en question, donnait prétexte aux hérétiques pour attribuer au Père, au Fils et à l'Esprit une dignité et une divinité de valeur décroissante. Grégoire remarque que les prépositions ne sont pas toujours les mêmes, et il ajoute ironiquement : quel argument aurais-tu si elles étaient toujours identiques !

τοῖς πάλαι, καὶ τοῖς νῦν γνωριζόμενον καὶ παραγυμνούμενον, δέδεικται μὲν ἤδη πολλοῖς τῶν περὶ τούτου διειληφότων,
D ὅσοι μὴ ῥᾳθύμως μηδὲ παρέργως ταῖς θείαις Γραφαῖς ἐντυχόντες, ἀλλὰ διασχόντες τὸ γράμμα καὶ εἴσω παρακύψαντες[a], τὸ ἀπόθετον κάλλος ἰδεῖν ἠξιώθησαν καὶ τῷ φωτισμῷ τῆς γνώσεως κατηυγάσθησαν.

Δηλώσομεν δὲ καὶ ἡμεῖς ἐξ ἐπιδρομῆς, ὅσον ἐνδέχεται, τοῦ μὴ δοκεῖν εἶναι περιττοί τινες, μηδὲ φιλοτιμότεροι τοῦ
157A δέοντος, ἐποικοδομοῦντες « ἐπὶ θεμέλιον ἀλλότριον[b] ». Εἰ δὲ τὸ μὴ λίαν σαφῶς γεγράφθαι Θεὸν μηδὲ πολλάκις ὀνομαστί, ὥσπερ τὸν Πατέρα πρότερον καὶ τὸν Υἱὸν ὕστερον, αἴτιόν σοι γίνεται βλασφημίας, καὶ τῆς περιττῆς ταύτης γλωσσαλγίας[c] καὶ ἀσεβείας, ἡμεῖς σοι λύσομεν ταύτην τὴν βλάβην, μικρὰ περὶ πραγμάτων καὶ ὀνομάτων καὶ μάλιστα παρὰ τῇ τῆς Γραφῆς συνηθείᾳ φιλοσοφήσαντες.

22. Τῶν πραγμάτων τὰ μὲν οὐκ ἔστι, λέγεται δέ · τὰ δὲ ὄντα οὐ λέγεται · τὰ δὲ οὔτε ἔστιν, οὔτε λέγεται · τὰ δὲ ἄμφω καὶ ἔστι, καὶ λέγεται. Τούτων ἀπαιτεῖς με τὰς ἀποδείξεις ; Παρασχεῖν ἕτοιμος. Ὑπνοῖ[a] τῇ Γραφῇ Θεός, καὶ γρηγορεῖ[b], καὶ ὀργίζεται[c], καὶ βαδίζει[d], καὶ θρόνον
B ἔχει τὰ χερουβίμ[e] · καίτοι πότε γέγονεν ἐμπαθής ; Πότε δὲ σῶμα Θεὸν ἀκήκοας ; Τοῦτο οὐκ ὂν ἀνεπλάσθη. Ὠνομάσαμεν γάρ, ὡς ἡμῖν ἐφικτόν, ἐκ τῶν ἡμετέρων τὰ τοῦ Θεοῦ.

21, 4 τούτου : τούτων P ‖ 5 ὅσοι : ὅσοις A ‖ 6 ἐντυγχάνοντες ADPC ‖ 9 δηλώσωμεν Maur. ‖ 10 φιλοτιμώτεροι SD ‖ 11 ἐποικοδομοῦντες : οἰκοδομοῦντες BSC ‖ 12 τὸ μὴ : τῷ μὴ S μὴ τὸ Q ‖ γεγράφθαι σαφῶς Θεὸν D Θεὸν γεγράφθαι σαφῶς PC ‖ 15 γλωσσαλγίας P γλωτταλγίας A ‖ λύσωμεν AW

22, 1 ἔστιν B ‖ 2 οὔτε ... οὔτε : οὐδὲ ... οὐδὲ A ‖ δ' D ‖ 3 ἔστιν B ‖ 4 ὁ post Γραφῇ add. A

21. a. Jn 20, 11. b. Rom. 15, 20. c. Cf. II Tim. 4, 3.
22. a. Ps. 77, 65. b. Dan. 9, 14. c. Is. 5, 25. d. Gen. 3, 8 ; 11, 15. e. Is. 37, 16. Ps. 79, 2.

1. Voir ci-dessus le début du § 3 et de la note à ce passage.

introduit en fraude[1], mais qu'il soit connu et dévoilé aussi bien par les hommes d'autrefois que par ceux d'aujourd'hui[2], c'est un point déjà démontré par beaucoup de ceux qui ont donné des explications à ce sujet, eux qui ont pratiqué les divines Écritures sans être nonchalants ni superficiels, mais en entrouvrant la lettre et en se penchant pour regarder à l'intérieur[a]; ils ont mérité de voir la beauté qui y était cachée et ils ont été éclairés par la lumière de la science.

Montrons cela, nous aussi, brièvement, autant que possible, pour ne pas avoir l'air d'être inutiles, ou ambitieux plus qu'il ne faut, en construisant « sur une base empruntée à autrui[b] ». S'il n'est pas écrit d'une façon tout à fait claire que l'Esprit-Saint est Dieu, et s'il ne reçoit pas ce nom à maintes reprises, comme le Père d'abord et le Fils ensuite[3], c'est ce qui provoque ton blasphème, ainsi que cette inutile démangeaison de parler[c] et cette inutile impiété. Nous allons faire disparaître pour toi cette difficulté en donnant de courtes explications sur les choses et les noms, particulièrement d'après la coutume de l'Écriture.

22. Il y a des choses qui n'existent pas, mais que l'on nomme; d'autres qui existent, mais que l'on ne nomme pas; d'autres qui n'existent pas et que l'on ne nomme pas; d'autres, à la fois, qui existent et que l'on nomme. Tu me demandes des exemples ? Je suis prêt à t'en fournir. Selon l'Écriture, Dieu dort[a], il se réveille[b], il s'irrite[c], il marche[d], il a pour trône les Chérubins[e]. Mais a-t-il jamais été soumis à cela ? As-tu jamais entendu dire que Dieu ait un corps[4] ? Ce sont des choses qui n'existent que

2. Les auteurs de l'Ancien Testament, puis ceux du Nouveau et les écrivains chrétiens.

3. « D'abord » vise l'Ancien Testament ; « ensuite » désigne le Nouveau. Cf. ci-dessous, § 26 : « ... l'Ancien Testament proclamait manifestement le Père, le Fils plus obscurément. Le Nouveau a manifesté le Fils et fait entrevoir la divinité de l'Esprit ».

4. Cf. *Discours* 28, §§ 7 et 8.

Τὸ μὲν ἠρεμεῖν αὐτὸν ἀφ' ἡμῶν, καὶ οἷον ἀμελεῖν, δι' ἃς αὐτὸς οἶδεν αἰτίας, ὑπνοῦν. Τὸ γὰρ ἡμέτερον ὑπνοῦν τοιοῦτον, ἀνενέργητόν τε καὶ ἄπρακτον. Τὸ δὲ ἀθρόως εὖ ποιεῖν ἐκ μεταβολῆς, γρηγορεῖν. Ὕπνου γὰρ λύσις ἐγρήγορσις, ὥσπερ ἀποστροφῆς ἐπίσκεψις. Τὸ δὲ κολάζειν, ὀργίζεσθαι πεποιήκαμεν · οὕτω γὰρ ἡμῖν ἐξ ὀργῆς ἡ κόλασις. Τὸ δὲ νῦν μὲν τῇδε, νῦν δὲ τῇδε ἐνεργεῖν, βαδίζειν. Ἡ γὰρ ἀπ' ἄλλου πρὸς ἄλλο μετάβασις, βαδισμός. Τὸ δὲ ἐναναπαύεσθαι ταῖς ἁγίαις δυνάμεσι, καὶ οἷον ἐμφιλοχωρεῖν, καθέζεσθαι καὶ θρονίζεσθαι · καὶ τοῦτο ἡμέτερον, οὐδενὶ γὰρ οὕτως ὡς τοῖς ἁγίοις τὸ θεῖον ἐπαναπαύεται. Τὸ δὲ
C ὀξυκίνητον, πτῆσιν[f] · τὴν δὲ ἐπισκοπήν, πρόσωπον[g] · τὸ διδόναι δὲ καὶ προσίεσθαι, χεῖρα[h] · καὶ ἄλλη τις ὅλως τῶν τοῦ Θεοῦ δυνάμεων ἢ ἐνεργειῶν ἄλλο τι τῶν σωματικῶν ἡμῖν ἀνεζωγράφησεν.

23. Πάλιν σὺ πόθεν τὸ ἀγέννητον λαβὼν ἔχεις, ἢ τὸ ἄναρχον, τὰς σὰς ἀκροπόλεις, ἢ καὶ ἡμεῖς τὸ ἀθάνατον ; Δεῖξον ταῦτα ὀνομαστί, καὶ ἢ ἀθετήσομεν, ἐπειδὴ οὐ γέγραπται, ἢ διαγράψομεν. Καὶ τέθνηκας ἐκ τῶν σῶν ὑποθέσεων, καθαιρεθέντων σοι τῶν ὀνομάτων, καὶ τοῦ
D τείχους τῆς καταφυγῆς ἐφ' ᾧ ἐπεποίθεις. Ἢ δῆλον ὅτι
160A ἐκ τῶν ταῦτα συναγόντων, κἂν μὴ ταῦτα λέγηται ; Τίνων

22, 9 Τὸ : Καὶ τὸ A Καὶ τὸν C ‖ 10 οἶδεν αὐτὸς QBV ‖ ὑπνοῦν[2] om. PC ‖ 11 δ' D ‖ 12 ἡ post λύσις add. A ‖ 16 πρὸς ἄλλο om. P ‖ 17 ἐναναπαύεσθαι (-αν- s.l. B) : ἀναπαύ- VT Maur. ‖ δυνάμεσιν W ‖ 18 τοῦτο : τοῦθ' D ‖ 19 ἐπαναπαύεται : ἐναναπαύεται AQBWVT ‖ δ' ATDP ‖ 20 δ' D ‖ 21 προΐεσθαι S ‖ 23 ἀνεζωγράφησε VSPC
23, 1 τὸ ἀγέννητον πόθεν WS ‖ 3 ταῦτ' QB ‖ καὶ post ὀνομαστί om. QBWVT ‖ 3-4 ἢ — γέγραπται om. QBWVT ‖ ἢ διαγράψομεν ἢ ἀθετήσομεν, ἐπειδὴ οὐ γέγραπται A (marg. ἐν ἄλλοις οὕτως ἔχει · Δεῖξον ταῦτα ὀνομ. καὶ ἢ ἀθετ., ἐπειδ. οὐ γέγρ., ἢ διαγρ.) ‖ 4 παραγράψομεν D marg. ‖ 6 ᾧ : ὃ ABD ‖ ἐπεποίθης P

22, f. Ps. 17, 11. g. Ps. 33, 17, etc. h. Ps. 10, 12, etc.

1. Grégoire dit que l'Écriture ne contient pas le mot « immortel » appliqué à Dieu. C'est exact. Le seul passage d'où l'on pourrait tirer objection est *I Tim.* 1, 17 où certains manuscrits grecs ont ἀθανάτῳ, que la Vulgate a retenu *(Regi saeculorum immortali, invisibili, soli Deo honor et gloria)* ; mais la leçon la plus autorisée est ἀφθάρτῳ « incorruptible », et c'est celle que connaît Grégoire (cf. *Discours* 30, 13, où ce verset est cité).

dans l'imagination; nous avons désigné tant bien que mal les choses de Dieu en partant de nous. Dieu se tient loin de nous et semble nous négliger, pour des raisons qu'il sait : il dort; car, pour nous, le sommeil est la cessation de toute activité, de toute action. Changeant subitement, il nous accorde ses bienfaits : il se réveille; car se réveiller, c'est ne plus dormir, comme regarder vers quelqu'un, c'est ne plus se détourner de lui. Il châtie : nous le supposons en colère; car, pour nous, le châtiment provient de la colère. Il agit tantôt ici, tantôt là : il marche; car passer d'un endroit à un autre, c'est marcher. Il se repose parmi les saintes Puissances, il aime, pour ainsi dire, à demeurer parmi elles : il est assis et il a un trône; c'est une image prise de chez nous; en effet, la divinité ne se repose en personne autant que dans les saints. Il se meut rapidement : il vole[f]. Il nous regarde : il a un visage[g]. Il donne et accepte : il a une main[h]. Bref, diverses puissances ou activités de Dieu ont été figurées pour nous par diverses images corporelles.

23. Toi, à ton tour, d'où tiens-tu : « inengendré » et « sans principe », qui sont pour toi des citadelles ? Et nous-mêmes, où avons-nous pris : « immortel »[1] ? Montre-les-nous en propres termes ! Nous les déclarerons inauthentiques, puisqu'ils ne sont pas dans l'Écriture, ou nous les effacerons ! Te voilà mort, en vertu même de tes principes : tu perds ces mots et ce rempart derrière lequel tu t'abritais avec tant de confiance. Ne vois-tu pas qu'ils viennent de ce qui les implique, même s'ils ne sont pas dits eux mêmes ? Qu'est-ce qui les implique ? « Je suis le premier

τούτων ; « Ἐγώ εἰμι πρῶτος, καὶ ἐγὼ μετὰ ταῦτα[a] » καὶ « Πρὸ ἐμοῦ οὐκ ἔστιν ἄλλος θεός, καὶ μετ' ἐμὲ οὐκ ἔσται[b] ». Ὅλον γὰρ « τὸ ἔστιν[c] », ἐμόν · οὔτε ἠργμένον, οὔτε παυσόμενον. Ταῦτα λαβών, τὸ μὲν μὴ εἶναί τι πρὸ αὐτοῦ, μηδὲ πρεσβυτέραν αἰτίαν ἔχειν, ἄναρχον προσηγόρευσας, καὶ ἀγέννητον · τὸ δὲ μὴ στήσεσθαι τοῦ εἶναι, ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον. Αἱ μὲν δὴ πρῶται συζυγίαι τοιαῦται, καὶ οὕτως ἔχουσαι.

Τίνα δὲ οὔτε ἔστιν, οὔτε λέγεται ; Πονηρὸν τὸ θεῖον, ἡ σφαίρα τετράγωνος, τὸ παρελθὸν ἐνέστηκεν, οὐ σύνθετον ὁ ἄνθρωπος. Τίνα γὰρ εἰς τοσοῦτόν ποτε ἐμπληξίας ἀφικόμενον ἔγνως, ὥστε τι τοιοῦτον ἢ ἐννοῆσαι τολμῆσαι, ἢ ἀποφήνασθαι ;

Λείπεται δεῖξαι τίνα καὶ ἔστι καὶ λέγεται · Θεός, ἄνθρωπος, B ἄγγελος, κρίσις, ματαιότης οἱ τοιοῦτοι συλλογισμοὶ καὶ τῆς πίστεως ἀνατροπὴ καὶ τοῦ μυστηρίου κένωσις[d].

24. Τοσαύτης οὖν οὔσης διαφορᾶς ἐν τοῖς ὀνόμασι καὶ τοῖς πράγμασι, πῶς οὕτω σὺ λίαν δουλεύεις τῷ γράμματι, καὶ γίνῃ μετὰ τῆς Ἰουδαϊκῆς σοφίας, καὶ συλλαβαῖς ἀκολουθεῖς, ἀφεὶς τὰ πράγματα ; Εἰ δὲ σοῦ τὰ δὶς πέντε λέγοντος, ἢ τὰ δὶς ἑπτά, τὰ δέκα συνῆγον, ἢ τὰ τέσσαρες καὶ δέκα ἐκ τῶν λεγομένων · ἢ ἐκ τοῦ ζῷον λογικόν, θνητόν, τὸν ἄνθρωπον, ἆρα ἄν σοι ληρεῖν ἐνομίσθην ; Καὶ πῶς, τὰ σὰ λέγων ; Οὐ γὰρ τοῦ λέγοντος μᾶλλον οἱ λόγοι ἢ τοῦ λέγειν συναναγκάζοντος. Ὥσπερ οὖν ἐνταῦθα οὐκ ἂν τὰ C λεγόμενα μᾶλλον ἐσκόπουν ἢ τὰ νοούμενα · οὕτως οὐδ', εἴ τι ἄλλο τῶν μὴ λεγομένων ἢ μὴ σαφῶς ἐκ τῆς Γραφῆς νοουμένων

23, 8 με-μετὰ B || 9 ἐμὲ : ἐμοῦ B || 10 οὔτ' D || 16 δ' οὔτ' D || 17 παρελθὼν S || ἀνέστηκεν C || οὐ om. C || σύνθετος C || 18 ἐμπληξίας ποτὲ AS Maur. || 19 τοιοῦτο P || 21 ἔστιν D || 21-22 ἄγγελος, ἄνθρωπος S

24, 2 πράγμασιν WD || οὔτως WSDPC || 4 ἀφεὶς om. S suppl. marg. || 5 τὰ post ἢ[1] om. Maur. || τέσσαρις SDPC || 7 ἆρ' A || 10 οὐδὲ S Maur. || 11 μὴ[1] om. A || νοουμένων : νοούμενον QBW Maur.

23. a. Is. 41, 4. b. Is. 43, 10. c. Ex. 3, 14. d. Cf. Rom. 4, 14. I Cor. 1, 17.

et je serai après cela[a1] »; « Avant moi il n'y a pas d'autre Dieu, et après moi il n'y en aura pas[b] », car « il est[c] » est tout entier à moi qui n'ai pas commencé et qui ne cesserai pas. En admettant ceci : qu'il n'y a rien avant lui et qu'il n'a pas de cause antérieure, tu l'as appelé « sans principe » et « inengendré »; en admettant qu'il ne cessera pas d'exister, tu l'as appelé « immortel » et « impérissable ». Tels sont les premiers groupes et leur situation.

Quelles sont maintenant les choses qui n'existent pas et qu'on ne nomme pas ? Ceci : Dieu est méchant, la sphère est carrée, le passé est présent, l'homme n'est pas un composé. As-tu jamais connu quelqu'un d'assez déraisonnable pour oser concevoir ou déclarer rien de tel ?

Il reste à indiquer quelles sont les choses qui existent et que l'on nomme : Dieu, l'homme, l'ange, le jugement, la vanité que sont les syllogismes tels que les tiens, destruction de la foi et anéantissement du mystère[d2].

24. S'il y a une telle différence dans les noms et les choses, comment es-tu si fortement l'esclave de la lettre ? Es-tu avec la sagesse juive ? Es-tu à la remorque des syllabes, en laissant de côté les choses ? Si tu disais : deux fois cinq, ou : deux fois sept, et si j'en concluais : dix, ou : quatorze; ou bien si tu disais : un être animé, raisonnable, mortel, et si j'en concluais : l'homme, croirais-tu que je radote ? Et comment, puisque je dis la même chose que toi ? Les paroles ne viennent pas moins de celui qui les dit que de celui qui oblige à les dire. De même qu'ici je regarderais moins tes paroles que ta pensée, de même si je trouvais une autre chose qui n'est pas dite ou qui ne l'est pas clairement, mais qui est la pensée de l'Écriture,

1. Légère différence avec ce que nous lisons dans les *Septante* (« ... je suis pour l'avenir »).

2. Les syllogismes des hérétiques pour nier la divinité du Saint-Esprit sont « vanité », et sont nommés ainsi.

εὕρισκον, ἔφυγον ἂν τὴν ἐκφώνησιν, φοβούμενος σὲ τὸν συκοφάντην τῶν ὀνομάτων. Οὕτω μὲν οὖν στησόμεθα πρὸς τοὺς ἐξ ἡμισείας εὐγνώμονας.

Σοὶ γὰρ οὐδὲ τοῦτο ἔξεστι λέγειν. Ὁ γὰρ τὰς τοῦ Υἱοῦ προσηγορίας οὕτως ἐναργεῖς οὔσας καὶ τοσαύτας ἀρνούμενος, οὐδ' ἂν ταύτας ᾐδέσθης δηλονότι, καὶ εἰ πολλῷ σαφεστέρας καὶ πλείους ἐγίνωσκες. Ἤδη δὲ καὶ τὴν αἰτίαν δηλώσω τῆς πάσης ἐπικρύψεως, καίπερ σοφοῖς οὖσιν ὑμῖν, βραχύ τι τὸν λόγον ἀναγαγών.

D **25.** Δύο γεγόνασι « μεταθέσεις[a] » βίων ἐπιφανεῖς ἐκ τοῦ παντὸς αἰῶνος, αἳ καὶ δύο Διαθῆκαι καλοῦνται, καὶ « σεισμοὶ γῆς[b] », διὰ τὸ τοῦ πράγματος περιβόητον. Ἡ μὲν ἀπὸ τῶν εἰδώλων ἐπὶ τὸν νόμον[c], ἡ δὲ ἀπὸ τοῦ
161A νόμου πρὸς τὸ Εὐαγγέλιον[d]. Καὶ τρίτον σεισμὸν εὐαγγελιζόμεθα, τὴν ἐντεῦθεν ἐπὶ τὰ ἐκεῖσε μετάστασιν, τὰ μηκέτι κινούμενα μηδὲ « σαλευόμενα[e] ». Ταὐτὸν δὲ αἱ δύο Διαθῆκαι πεπόνθασιν. Τί τοῦτο ; Οὐκ ἀθρόως μετε-

24, 12 εὕρισκον : ηὕρισκον BW[ac]D || 14 ἡμισίας B ἡμησείας D || 15 γὰρ οὐδὲ : δὲ οὐ C || 16 ἐνεργεῖς A || 20 ὑμῖν οὖσι S || βραχύ : μικρόν WTS

25, 1 Δύω C || 6 ἐκεῖσε : ἐκεῖθεν A || 7 μηδὲ : μήτε QBWVT || Ταὐτὸ S[ac] || δ' D || 8 πεπόνθασι AQVTS

---

25. a. Hébr. 12, 27. b. Cf. Matth. 27, 51. c. Ex. 20, 3-5. d. Cf. Matth. 27, 51. Hébr. 9, 3-8. e. Hébr. 12, 28.

---

1. Ceux qui admettent la divinité du Fils, mais non celle de l'Esprit-Saint (cf. § 13).
2. C'est-à-dire : toi qui nies la divinité de Fils.
3. Celles qui désignent l'Esprit-Saint.
4. Au § 26, à la fin du développement que Grégoire consacre à cette question, une note traitera de l'ensemble du problème (ci-dessous, p. 326, n. 2). Notons simplement ici qu'il ne s'agit pas seulement de l'histoire du salut, mais, comme on le dira plus tard, de l'histoire du dogme de la trinité et de sa révélation progressive. A ce sujet, il n'est pas impossible que le mot οἰκονομία, utilisé à la fin du § 25 au sens de « condescendance », ait servi en fait de mot-crochet pour

je ne m'abstiendrais pas de l'énoncer, et je n'aurais pas peur de toi, le sycophante à l'affût des noms ! C'est ainsi que nous tiendrons contre ceux dont les idées sont à demi exactes[1].

On ne peut même pas employer ce langage avec toi[2]: tu nies les appellations si nettes et si fréquentes qui désignent le Fils ; tu ne respecterais pas non plus les autres[3] — c'est évident —, même si tu les savais bien plus claires et plus nombreuses. Dès lors, bien que vous soyez savants, je vais vous expliquer la cause de toute l'obscurité en reprenant le sujet un peu plus haut.

25. Deux célèbres « changements[a] » dans la manière de vivre se sont produits au cours du temps[4]; on les appelle les deux Testaments et des « tremblements de terre[b] », parce que la chose est bien connue : l'un a fait passer des idoles à la Loi[c], l'autre de la Loi à l'Évangile[d5]. Et nous avons l'annonce[6] d'un troisième tremblement de terre pour passer d'ici aux choses de là-bas qui ne sont plus remuées ni « secouées[e] ». Il en a été de même pour les deux Testaments. Qu'est-ce à dire ? Ce n'est pas subitement

passer de l'économie à la théologie, de l'histoire du salut à la doctrine de Dieu (θεολογία). Pour le recours à *Hébr.* 12, 26-28, on peut voir C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, t. 2, Paris 1959, p. 411-412, notes 26 et 27.

5. L'auteur de l'*Épître aux Hébreux* parle d'un ébranlement de la terre à propos de la promulgation de la Loi (12, 26) ; il en annonce un second pour la fin des temps ; mais quand il parle, au verset 24, de Jésus médiateur d'une Alliance nouvelle, il n'évoque aucune catastrophe ; aussi pensons-nous que l'affirmation de Grégoire (le passage de la Loi à l'Évangile a été manifesté par un tremblement de terre) se réfère plutôt à *Matth.* 27, 51. Le passage de la Loi à l'Évangile a été considéré comme représenté par la déchirure du voile du Temple (*Matth. ibid.*) : ainsi lisons-nous dans un sermon de S. Léon : « scisso Templi velo, Sancta sanctorum ab indignis Pontificibus recesserunt ; ut figura in veritatem... Lex in Evangelium verteretur » (*De Passione Domini Sermo VIII*, *PL* 54, 341 B, *SC* 74, 61).

6. Cette annonce est désignée par le verbe qui évoque la prédication évangélique.

κινήθησαν, οὐδὲ ὁμοῦ τῇ πρώτῃ κινήσει τῆς ἐγχειρήσεως. Τίνος ἕνεκεν ; Εἰδέναι γὰρ ἀναγκαῖον. Ἵνα μὴ βιασθῶμεν, ἀλλὰ πεισθῶμεν. Τὸ μὲν γὰρ ἀκούσιον, οὐδὲ μόνιμον · ὥσπερ ἃ βίᾳ κατέχεται τῶν ῥευμάτων ἢ τῶν φυτῶν. Τὸ δὲ ἑκούσιον, μονιμώτερόν τε καὶ ἀσφαλέστερον. Καὶ τὸ μὲν τοῦ βιασαμένου, τὸ δὲ ἡμέτερον · καὶ τὸ μὲν ἐπιεικείας Θεοῦ, τὸ δὲ τυραννικῆς ἐξουσίας. Οὔκουν ᾤετο δεῖν ἄκοντας εὖ ποιεῖν, ἀλλ' ἑκόντας εὐεργετεῖν. Διὰ τοῦτο παιδαγωγικῶς τε καὶ ἰατρικῶς τὸ μὲν ὑφαιρεῖ τῶν πατρίων, τὸ δὲ συγχωρεῖ, μικρόν τι τῶν πρὸς ἡδονὴν ἐνδιδούς · ὥσπερ οἱ ἰατροὶ
B τοῖς ἀρρωστοῦσιν, ἵν' ἡ φαρμακεία παραδεχθῇ διὰ τῆς τέχνης φαρματτομένη τοῖς χρηστοτέροις. Οὐ γὰρ ῥᾴστη τῶν ἐν ἔθει καὶ μακρῷ χρόνῳ τετιμημένων ἡ μετάθεσις. Λέγω δὲ τί ; Ἡ πρώτη τὰ εἴδωλα περικόψασα, τὰς θυσίας συνεχώρησεν · ἡ δευτέρα τὰς θυσίας περιελοῦσα, τὴν περιτομὴν οὐκ ἐκώλυσεν · εἶτα ὡς ἅπαξ ἐδέξαντο τὴν ὑφαίρεσιν, καὶ τὸ συγχωρηθὲν συνεχώρησαν · οἱ μὲν τὰς θυσίας, οἱ δὲ τὴν περιτομήν · καὶ γεγόνασιν, ἀντὶ μὲν ἐθνῶν, Ἰουδαῖοι · ἀντὶ δὲ τούτων, Χριστιανοί, ταῖς κατὰ μέρος μεταθέσεσι κλαπέντες ἐπὶ τὸ Εὐαγγέλιον. Πειθέτω σε τοῦτο Παῦλος, ἐκ « τοῦ περιτέμνειν[f] » καὶ « ἁγνίζεσθαι[g] » προελθὼν ἐπὶ τὸ λέγειν · « Ἐγὼ δέ, ἀδελφοί, εἰ περιτομὴν κηρύσσω, τί ἔτι διώκομαι[h] » ; Ἐκεῖνο τῆς οἰκονομίας, τοῦτο τῆς τελειότητος.

25, 9 οὐδ' ADPC || 10 ἕνεκεν : ἕνεκα Maur. || ἂν post γὰρ add. D || 11 πισθῶμεν WS || οὐδὲ : τὸ δὲ P || 13 δ' AD || 15 Οὔκουν : Οὐκοῦν B ?WSC Maur. Οὐκ A || 17 ὑφαιρεῖ : ὑφέρει A || 18-19 τοῖς ἀρρωστοῦσιν οἱ ἰατροὶ S || 19 ἵνα W Maur. || παραδειχθῇ Q || 21 τῷ post καὶ add. AS Maur. τῶν post καὶ add. DPC || ἡ ante μετάθεσις om. Migne || 24 εἶτα : εἶθ' QBWVTS || ἐδέξατο S[ac] || 29 περιτέμειν S[ac] || τε post περιτέμνειν add. Q || 30 προελθὼν : προσελθὼν A || δέ om. A || 32 τελειώτητος S[ac]

25. f. Act. 16, 3. g. Act. 21, 26. h. Gal. 5, 11.

1. On sait que le pédagogue était, chez les Grecs, l'esclave chargé

qu'ils ont été changés, ni dès le premier mouvement de cette action. Pourquoi ? Il est nécessaire qu'on le sache. C'est que nous devions être non pas contraints, mais persuadés. Car ce qui n'est pas conforme à la volonté n'est pas durable non plus — ainsi en est-il de la violence exercée sur les cours d'eau ou les plantes —; mais ce qui est conforme à la volonté est plus durable et plus sûr : l'un des résultats est dû à l'auteur de la contrainte, l'autre, à nous-mêmes. L'un convient à la bonté de Dieu, l'autre, à une puissance tyrannique. Dieu pensait donc qu'il faut non pas faire du bien à ceux qui ne l'acceptent pas, mais accorder ses bienfaits à ceux qui les acceptent. Voilà pourquoi, comme un pédagogue[1] ou un médecin, il supprime telle coutume, il tolère telle autre, il fait quelques concessions pour plaire; ainsi agissent les médecins à l'égard des malades : pour faire accepter le remède, ils en changent habilement le goût avec des produits plus agréables[2]. Car il n'est pas très facile de changer des choses que la coutume et une longue durée de temps ont fait respecter. Que veux-je dire ? Le premier changement supprima les idoles, mais permit les sacrifices; le deuxième abolit les sacrifices, mais n'empêcha pas la circoncision; ensuite, une fois que les hommes eurent admis la suppression, ils l'acceptèrent même pour ce qui avait été permis : les uns, pour les sacrifices, les autres, pour la circoncision. Ils devinrent, de païens, Juifs et, de Juifs, chrétiens, amenés insensiblement à l'Évangile par ces changements partiels. Que Paul te persuade de cela ! Parti de la circoncision[f] et des purifications[g], il en vint à dire : « Quant à moi, frères, si je prêche la circoncision, pourquoi suis-je encore persécuté[h] ? » Là, c'était la condescendance; ici, la perfection.

de la première éducation de l'enfant. S. Paul a comparé la Loi de Moïse à un pédagogue destiné à conduire vers le Christ (*Gal.* 3, 24.25).

2. Un des premiers sens de χρηστός est « agréable » en parlant de la nourriture.

C **26.** Τούτῳ τὸ τῆς θεολογίας εἰκάζειν ἔχω, πλὴν ὅσον ἐκ τῶν ἐναντίων. Ἐκεῖ μὲν γὰρ ἐκ τῶν ὑφαιρέσεων ἡ μετάθεσις · ἐνταῦθα δὲ διὰ τῶν προσθηκῶν ἡ τελείωσις. Ἔχει γὰρ οὕτως. Ἐκήρυσσε φανερῶς ἡ Παλαιὰ τὸν Πατέρα, τὸν Υἱὸν ἀμυδρότερον. Ἐφανέρωσεν ἡ Καινὴ τὸν Υἱόν[a], ὑπέδειξε τοῦ Πνεύματος τὴν θεότητα. Ἐμπολιτεύεται νῦν τὸ Πνεῦμα, σαφεστέραν ἡμῖν παρέχον τὴν ἑαυτοῦ δήλωσιν. Οὐ γὰρ ἦν ἀσφαλές, μήπω τῆς τοῦ Πατρὸς θεότητος ὁμολογηθείσης, τὸν Υἱὸν ἐκδήλως κηρύττεσθαι · μηδὲ τῆς τοῦ Υἱοῦ παραδεχθείσης, τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἵν' εἴπω τι καὶ τολμηρότερον, ἐπιφορτίζεσθαι · μὴ καθάπερ τροφῇ τῇ ὑπὲρ δύναμιν βαρηθέντες, καὶ ἡλιακῷ φωτὶ σαθροτέραν ἔτι προσβαλόντες τὴν ὄψιν, καὶ εἰς τὸ κατὰ δύναμιν κινδυ-
D νεύσωσιν · ταῖς δὲ κατὰ μέρος προσθήκαις, καί, ὡς εἶπεν Δαυΐδ, « ἀναβάσεσι[b] », καὶ « ἐκ δόξης εἰς δόξαν[c] » προόδοις
164A καὶ προκοπαῖς, τὸ τῆς Τριάδος φῶς ἐκλάμψει τοῖς λαμπροτέροις.

26, 1 τὸ om. Q || 4 ἐκήρυσσε : ἐκήρυξε A || 6 ὑπέδειξεν B || 7 παρέχον : παρέχων QS[ac]D παρέχον ἡμῖν T || 9 κηρύσσεσθαι S || 10 παραδεχθείσης : παραδειχθείσης AC παραδειχθήσης P || 13 προσβάλλοντες AQP || 13-14 κινδυνεύσωσι QVTSDP || 14 μέρως S || εἶπε S[pc] Maur. || 15 ἀναβάσεσιν D || 16 ἐκλάμψῃ QW Maur. ἐλλάμψει S

26. a. Cf. I Pierre 1, 20. b. Ps. 83, 6. c. II Cor. 3, 18.

1. Cf. M. Harl, « From glory to glory ». « L'interprétation de II Cor. 3, 18 b par Grégoire de Nysse et la liturgie baptismale », *Kyriakon. Festschrift J. Quasten*, Münster 1970, p. 730-735.

2. Ce § 26 établit un lien entre l'histoire du salut et la doctrine de Dieu. C'est un point d'une importance capitale : à la tradition de l'Église ancienne, qui était de lire la théologie à l'intérieur de l'économie, Grégoire ajoute une interprétation nouvelle : la théologie elle-même a été soumise à variation par la médiation de l'économie. Au lieu d'un « invariant » théologique à travers une histoire, au lieu d'une histoire nous révélant toujours dans l'Esprit le don que Dieu nous fait de son Fils, nous sommes en présence d'un progrès dans la

26. A cela je puis comparer ce qui concerne la « théologie », sauf le fait que c'est l'inverse. Là, c'est le changement à partir des suppressions; ici, c'est le perfectionnement grâce aux adjonctions. Voici comment : l'Ancien Testament proclamait manifestement le Père, le Fils plus obscurément. Le Nouveau a manifesté[a] le Fils, a fait entrevoir la divinité de l'Esprit. Maintenant l'Esprit a droit de cité parmi nous et nous accorde une vision plus claire de lui-même. En effet, il n'était pas prudent, quand on ne confessait pas encore la divinité du Père, de proclamer ouvertement le Fils et, quand la divinité du Fils n'était pas encore admise, d'ajouter l'Esprit-Saint comme un fardeau supplémentaire — pour employer une expression un peu hardie —; sinon, accablés pour ainsi dire par une nourriture trop lourde, et dirigeant vers la lumière du soleil des yeux encore trop faibles, les hommes auraient risqué de perdre toutes leurs possibilités; au contraire, par les adjonctions partielles, par des « ascensions[b] » suivant le mot de David, par des avancées et des progressions « de gloire en gloire[c1] », la lumière de la Trinité éclatera en plus brillantes clartés[2].

révélation théologique elle-même : avant l'Évangile, tout se passe comme s'il n'y avait qu'un seul Dieu ; au temps de l'Évangile, tout se passe comme s'il n'y avait qu'un seul Dieu et son Fils, qui est lui-même pleinement Dieu ; maintenant nous savons que l'Esprit-Saint est Dieu. Même si cette présentation théologique de la doctrine de Dieu est fondée en définitive sur des raisons pédagogiques, il est difficile d'en réduire pour autant l'importance. Grégoire va dire, dès le § 27, qu'il convient de garder cette progression. Il y a donc pour lui une histoire du dogme, un « temps du dogme », comme nous dirions aujourd'hui, et si cette histoire et ce temps ont atteint leur terme, on ne peut pas cependant se passer d'eux ; il faut passer par eux. Le temps du dogme est irréversible (on ne peut revenir aux présentations théologiques du passé), mais parcourir ce temps est indispensable.

Reste une dernière question, assez redoutable : ce temps du dogme a-t-il atteint son terme? et, si oui, quand l'a-t-il atteint? Selon Grégoire, y aurait-il encore, à son époque, une possibilité de progrès

(Suite de la note p. 328-329)

Διὰ ταύτην, οἶμαι, τὴν αἰτίαν, καὶ τοῖς μαθηταῖς κατὰ μέρος ἐπιδημεῖ τῇ τῶν δεχομένων δυνάμει παραμετρούμενον, ἐν ἀρχῇ τοῦ Εὐαγγελίου, μετὰ τὸ πάθος, μετὰ τὴν ἄνοδον, τὰς δυνάμεις ἐπιτελοῦν[d], ἐμφυσώμενον[e], ἐν γλώσσαις πυρίναις φαινόμενον[f]. Καὶ ὑπὸ Ἰησοῦ κατ' ὀλίγον ἐκφαίνεται, ὡς ἐπιστήσεις καὶ αὐτὸς ἐντυγχάνων ἐπιμελέστερον · « Ἐρωτήσω, φησί, τὸν Πατέρα, καὶ ἄλλον Παράκλητον πέμψει ὑμῖν, τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας[g] » · ἵνα μὴ ἀντίθεος εἶναι δόξῃ τις, καὶ ὡς ἀπ' ἄλλης τινὸς ἐξουσίας ποιεῖσθαι
B τοὺς λόγους. Εἶτα, « Πέμψει » μέν, « ἐν » δὲ « τῷ ὀνόματί μου[h] » · τὸ « Ἐρωτήσω » παρείς, τὸ « πέμψει » τετήρηκεν. Εἶτα, « Πέμψω[i] », τὸ οἰκεῖον ἀξίωμα · εἶτα « Ἥξει[j] », ἡ τοῦ Πνεύματος ἐξουσία.

27. Ὁρᾷς φωτισμοὺς ἡμῖν κατὰ μέρος ἐλλάμποντας καὶ τάξιν θεολογίας, ἣν καὶ ἡμᾶς τηρεῖν ἄμεινον, μήτε ἀθρόως ἐκφαίνοντας, μήτε εἰς τέλος κρύπτοντας. Τὸ μὲν γὰρ ἄτεχνον, τὸ δὲ ἄθεον · καὶ τὸ μὲν τοὺς ἀλλοτρίους πλῆξαι δυνάμενον, τὸ δὲ ἀλλοτριῶσαι τοὺς ἡμετέρους.

Ὃ δὲ ἴσως μὲν ἤδη τισὶν ἦλθεν ἐπὶ νοῦν καὶ τῶν ἄλλων, ἐγὼ δὲ τῆς ἐμῆς διανοίας ὑπολαμβάνω καρπόν, προσθήσω

26, 19 παραμετρούμενον : μετρούμενον AD[ac]PC ‖ 21 ἐκφυσώμενον Maur. ‖ γλώσαις B ‖ 22 ὑπὸ Ἰησοῦ : ὑπὸ Υἱοῦ A marg. T marg. cum γράφεται ‖ 23 ὡς : ᾧ D ‖ ἐπιστήσει D ἐπιστήσῃ C ‖ 24 γάρ post Ἐρωτήσω add. S[ac] ‖ 26 δόξῃ τις εἶναι S τις εἶναι δόξῃ DPC ‖ ἀπὸ QWVTS

27, 1 κατὰ μέρος ἡμῖν AQBWVT Maur. ‖ ἐκλάμποντας S ‖ 2 μήτ' DPC ‖ 3 μήτ' DP ‖ 3-4 τὸ — καὶ om. PC ‖ 5 δ' D ‖ 6 δ' DPC ‖ ἦλθεν ἤδη τισὶν Maur. ‖ 7 ἐμῆς (et S[ac]) : ἑαυτοῦ A ἐμαυτοῦ QBWVTS[pc]

---

26. d. Matth. 10, 1. Mc 6, 7. Lc 9, 1. e. Jn 20, 22. f. Act. 2, 3. g. Jn 14, 16-17. h. Jn 14, 26. i. Jn 16, 7. j. Jn 16, 8.

---

dans ce que nous appelons le dogme? A première vue, Grégoire semble ouvrir le temps du dogme à la totalité du temps de l'Église, et celui-ci va de l'Évangile à la fin du monde. Il y a eu l'ancienne Alliance,

C'est pour cette raison, à mon avis, qu'il habite partiellement les âmes des disciples, se mesurant à la capacité de ceux qui le reçoivent, au début de l'Évangile, après la Passion, après l'Ascension : il perfectionne leurs capacités[d], il est insufflé[e], il apparaît en langues de feu[f]. Et peu à peu il est dévoilé par Jésus, comme tu le remarqueras aussi toi-même en lisant avec plus de soin : « Je demanderai au Père, dit-il, et il vous enverra un autre Paraclet, l'Esprit de vérité[g] » — cela, afin de ne pas avoir l'air de s'opposer à Dieu et de parler en vertu de quelque autre puissance —; ensuite : « Il l'enverra », mais « en mon nom[h] » — il laisse de côté « je demanderai » et il garde « il l'enverra » —; ensuite : « Je l'enverrai[i] », voilà sa propre dignité; ensuite : « Il viendra[j] », voilà la puissance de l'Esprit.

27. Tu vois les illuminations partielles qui nous ont éclairés, et l'ordre qu'il est préférable que nous gardions pour la « théologie », sans révéler soudainement et sans dissimuler jusqu'au bout. L'un est maladroit, l'autre, impie; l'un peut choquer ceux qui nous sont étrangers, l'autre peut aliéner les nôtres.

Il est une idée que d'autres peut-être ont eue déjà, mais qui me paraît le fruit de ma propre réflexion; je vais

puis la nouvelle, et Grégoire ajoute : « Maintenant l'Esprit a droit de cité parmi nous et nous accorde une vision plus claire de lui-même. » Mais en réalité ce « maintenant » où se révèle l'Esprit ne paraît pas dépasser l'âge apostolique. Certes, Grégoire ne le déclare pas explicitement ; et sa plus grande audace théologique est sans doute d'affirmer qu'un des mystères dont la révélation devait être apportée par l'Esprit, et non par le Christ, c'est la divinité même de l'Esprit. Mais son souci de montrer (aux §§ 29 et 30) que l'Écriture proclame la divinité de l'Esprit n'a de sens, dans sa perspective, que si cette proclamation est le fait de l'Église apostolique : de l'Église — et non du Christ historique —, mais de cette Église qui a vu Jésus ressuscité et qui a interprété son message à la lumière de la Pentecôte — c'est-à-dire l'Église apostolique. Voir sur cette question de l'histoire du salut et des temps de la révélation trinitaire A. LUNEAU, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église*, Paris 1964, p. 151-160.

τοῖς εἰρημένοις. Ἦν τινα τῷ Σωτῆρι, καὶ εἰ πολλῶν
C ἐνεπίμπλαντο μαθημάτων, ἃ μὴ δύνασθαι τότε βασταχθῆναι τοῖς μαθηταῖς ἐλέγετο[a], δι' ἃς εἶπον ἴσως αἰτίας, καὶ διὰ τοῦτο παρεκαλύπτετο· καὶ πάλιν πάντα διδαχθήσεσθαι ἡμᾶς ὑπὸ τοῦ Πνεύματος ἐνδημήσαντος[b]. Τούτων ἓν εἶναι νομίζω καὶ αὐτὴν τοῦ Πνεύματος τὴν θεότητα, τρανουμένην εἰς ὕστερον, ὡς τηνικαῦτα ὡρίμου καὶ χωρητῆς ἤδη τυγχανούσης τῆς γνώσεως, μετὰ τὴν τοῦ Σωτῆρος ἀποκατάστασιν, οὐκέτι ἀπιστουμένου τῷ θαύματι. Τί γὰρ ἂν τούτου μεῖζον, ἢ ἐκεῖνος ὑπέσχετο, ἢ τὸ Πνεῦμα ἐδίδαξεν ; Εἴπερ τι μέγα οἴεσθαι χρή, καὶ Θεοῦ μεγαλοπρεπείας ἄξιον, τὸ ὑπισχνούμενον, ἢ τὸ διδασκόμενον.

28. Ἔχω μὲν οὕτω περὶ τούτων, καὶ ἔχοιμι, καὶ ὅστις ἐμοὶ φίλος — σέβειν Θεὸν τὸν Πατέρα, Θεὸν τὸν Υἱόν,
D Θεὸν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τρεῖς ἰδιότητας, θεότητα μίαν, δόξῃ, καὶ τιμῇ, καὶ οὐσίᾳ, καὶ βασιλείᾳ μὴ μεριζομένην, ὥς τις τῶν μικρῷ πρόσθεν θεοφόρων ἐφιλοσόφησεν · ἢ μὴ
165A ἴδοι « ἑωσφόρον ἀνατέλλοντα[a] », ὥς φησιν ἡ Γραφή, μηδὲ δόξαν τῆς ἐκεῖθεν λαμπρότητος, ὅστις οὐχ οὕτως ἔχει, ἢ συμφέρεται τοῖς καιροῖς, ἄλλοτε ἄλλος γινόμενος καὶ περὶ

27, 9 ἐνεπίπλαντο AS[ac] ἐνεπίμπλατο W ‖ βασταχθῆναι τότε S ‖ 10 αἰτίαις B ‖ 12 Τοῦτον B ‖ 14 εἰς om. Q ‖ 16 οὐκετ' QBW ‖ ἀπιστουμένη P

28, 4 τε post δόξῃ add. S ‖ μεριζομένη A ‖ 5 μικρὸν AWDP μικρῶν C ‖ πρόσθεν (πρόσθε Q) : ἔμπροσθεν AWV (ut videtur) DPC ‖ ἐφηλοσόφησεν W ‖ Ad ἐφιλοσόφησεν scholion margine : περὶ Γρηγορίου λέγει τοῦ θαυματούργου SDP ἐν τῇ Ἀποκαλύψει παραλαβόντα D ‖ 6 ὡς om. A

---

27. a. Jn 16, 12. b. Jn 16, 13.
28. a. Job 11, 17. II Pierre 1, 19.

---

1. L'optatif Ἔχοιμι reprend ἔχω, puis, par zeugma, commande σέβειν.

2. C'est-à-dire : propriétés hypostatiques ; cf. ci-dessus § 9 fin. C'est le mot « relations » (σχέσεις) qui s'imposera plus tard ; d'ailleurs, Grégoire a employé ce dernier terme au § 9 et dans le *Discours* 29, § 16.

l'ajouter à ce qui vient d'être dit. Le Sauveur avait comblé ses disciples d'une multitude d'enseignements, mais il en avait certains qui ne pouvaient pas, disait-il, être portés par eux à ce moment[a], sans doute pour les causes que j'ai indiquées ; c'est pourquoi il les tenait secrets. Et il ajoutait que tout nous serait enseigné par l'Esprit, lors de sa venue[b]. L'un de ces enseignements était, je crois, la divinité même de l'Esprit, éclaircie plus tard, à un moment où la connaissance en était désormais opportune et possible à saisir, après le rétablissement du Sauveur dans sa gloire, car on ne lui refusait plus créance à cause de cette merveille. Lui-même aurait-il pu promettre, ou l'Esprit-Saint aurait-il pu enseigner quoi que ce soit de plus grand ? Si vraiment il est une chose que l'on doive tenir pour grande et digne de la magnificence de Dieu, c'est cette promesse ou cet enseignement.

28. Telle est la pensée que j'ai sur ces questions. Puissé-je l'avoir encore, ainsi que mes amis, et vénérer[1] Dieu le Père, Dieu le Fils et Dieu le Saint-Esprit, trois propriétés[2], une divinité, sans division de gloire, d'honneur, de substance et de royauté ! Ainsi l'a expliqué naguère un des hommes de Dieu[3]. Ou bien qu'il ne voie pas « se lever l'étoile du matin[a] », comme dit l'Écriture, et qu'il ne voie pas la gloire de la clarté de là-haut, celui qui n'a pas cette pensée ou qui se plie aux circonstances, change d'attitude

3. Élie de Crète estime que Grégoire le Thaumaturge serait ici désigné ; même opinion dans une scholie des manuscrits S D P. On peut se demander si « naguère » (μικρῷ πρόσθεν) convient à un homme disparu depuis un siècle (vers 270). En tout cas, les expressions de Grégoire de Nazianze s'appliquent à merveille au *Traité du Saint-Esprit* de Basile. Composé en 374-375, cet ouvrage fonde sa doctrine sur l'identité de gloire, d'honneur, de souveraineté reconnue à l'Esprit-Saint et au Fils et au Père.

τῶν μεγίστων σαθρῶς βουλευόμενος. Εἰ μὲν γὰρ οὐ προσκυνητόν, πῶς ἐμὲ θεοῖ διὰ τοῦ βαπτίσματος[b]; Εἰ δὲ προσκυνητόν, πῶς οὐ σεπτόν ; Εἰ δὲ σεπτόν, πῶς οὐ Θεός ; Ἓν ἤρτηται τοῦ ἑνός, ἡ χρυσῆ τις ὄντως σειρὰ καὶ σωτήριος. Καὶ παρὰ μὲν τοῦ Πνεύματος ἡμῖν ἡ ἀναγέννησις[c] · παρὰ δὲ τῆς ἀναγεννήσεως ἡ ἀνάπλασις · παρὰ δὲ τῆς ἀναπλάσεως ἡ ἐπίγνωσις τῆς ἀξίας τοῦ ἀναπλάσαντος.

29. Ταῦτα μὲν οὖν εἴποι τις ἂν τὸ ἄγραφον ὑποτιθέμενος · B ἤδη δὲ ἥξει σοι καὶ ὁ τῶν μαρτυριῶν ἑσμός, ἐξ ὧν, ὅτι καὶ λίαν ἔγγραφος, ἡ τοῦ Πνεύματος θεότης ἐπιδειχθήσεται τοῖς μὴ λίαν σκαιοῖς μηδ' ἀλλοτρίοις τοῦ Πνεύματος. Σκόπει δὲ οὕτως · γεννᾶται Χριστός, προτρέχει[a] · βαπτίζεται, μαρτυρεῖ[b] · πειράζεται, ἀνάγει[c] · δυνάμεις ἐπιτελεῖ, συμπαρομαρτεῖ[d] · ἀνέρχεται, διαδέχεται[e]. Τί γὰρ οὐ δύναται τῶν μεγάλων, καὶ ὧν Θεός ; Τί δὲ οὐ προσαγορεύεται ὧν Θεός, πλὴν ἀγεννησίας καὶ γεννήσεως ; Ἔδει γὰρ τὰς ἰδιότητας μεῖναι Πατρὶ καὶ Υἱῷ, ἵνα μὴ σύγχυσις ᾖ παρὰ θεότητι, τῇ καὶ τἆλλα εἰς τάξιν ἀγούσῃ καὶ εὐκοσμίαν. Ἐγὼ μὲν φρίττω τὸν πλοῦτον ἐννοῶν τῶν κλήσεων, καὶ

28, 9 οὐ : οὐδὲ QBWDP^{ac}G ‖ 12 χρυσοῖ BD ‖ σηρὰ D ‖ 13 ἡ om. Q^{ac}

29, 1 ὑποθέμενος AQWVTS^{pc} ‖ 2 δ' PC ‖ ὅτι : ἔτι A ‖ 4 μηδὲ BTS Maur. ‖ 5 δ' D ‖ προτέχει P ‖ 7-8 Τί — Θεός om. T suppl. margine ‖ 8 δὲ : δ' WPC δαὶ Maur. ‖ 10 τῷ post καὶ add. P ‖ τῇ post παρὰ add. WS Maur. ‖ 11 τὰ ἄλλα QBWVT ‖ 12 τῶν om. S^{ac}

28. b. Matth. 28, 19. c. Jn 3, 5.
29. a. Lc 1, 31. 35. b. Lc 3, 21-22. c. Lc 4, 2. 14. d. Matth. 12, 22. 28. e. Act. 1, 9 ; 2, 3-4.

1. A la fin du § 4 de ce discours, nous avons déjà attiré l'attention sur cet argument classique de la théologie trinitaire. ATHANASE l'a présenté à propos du Verbe : l'homme n'aurait pas été divinisé si le Fils n'était pas vraiment Dieu (cf. *Contre les Ariens* 2, 70 : *PG* 26, 296 B). Athanase a été amené à étendre cet argument à l'Esprit-Saint dans ses *Lettres à Sérapion* : si l'Esprit divinise, il n'est pas

et adopte un parti déplorable au sujet de ce qu'il y a de plus grand ! En effet, si l'Esprit ne doit pas être adoré, comment me divinise-t-il par le baptême[b1] ? Et s'il doit être adoré, comment n'est-il pas digne de culte ? Et s'il est digne de culte, comment n'est-il pas Dieu ? L'un est lié à l'autre ; c'est vraiment une chaîne d'or[2] et de salut. Et de l'Esprit nous vient la régénération[c] ; de la régénération, le rétablissement en notre premier état[3] ; et de ce rétablissement, la connaissance de celui qui nous a rétablis.

29. Voilà ce qu'on pourrait dire, si l'on concède que « ce n'est pas dans l'Écriture[4] ». Maintenant tu vas voir venir à toi l'essaim des témoignages qui démontreront que la divinité de l'Esprit est fort bien dans l'Écriture, pour ceux qui ne sont pas stupides à l'excès ni étrangers à l'Esprit. Considère ce qui suit : le Christ vient au monde, il le précède[a] ; le Christ est baptisé, il rend témoignage[b] ; le Christ est tenté, il le ramène (en Galilée)[c] ; le Christ accomplit des prodiges, il l'accompagne[d] ; le Christ s'en va, il lui succède[e]. Que ne peut-il, en effet, parmi les grandes choses et les choses que Dieu peut faire ? Quel nom ne reçoit-il pas parmi ceux que l'on donne à Dieu, sinon ceux d'inengendré ou d'engendré ? Car il fallait laisser au Père et au Fils leurs propriétés, afin qu'il n'y eût pas de confusion dans la divinité qui met toutes les choses à leur place et en bon ordre. Je frémis, pour ma part, en songeant à la

douteux que sa nature est la nature de Dieu (1, 24 : *SC* 15, p. 126). Grégoire présente ici l'argument dans son ensemble : me divinisant, l'Esprit est Dieu ; et, s'il est Dieu, il doit être adoré. C'est dans cet acte même du culte d'adoration que le fidèle confesse qui est l'Esprit, en reconnaissant ce que cet Esprit accomplit en lui.

2. Expression homérique : *Iliade* 8, 19. Cette expression a été commentée par PLATON (*Théétète* 153 c-d) qui a voulu y voir le symbole du soleil. Cf. P. LÉVÊQUE, *Aurea Catena Homeri. Une étude sur l'allégorie grecque*, Paris 1959.

3. Le rétablissement, par la grâce, dans l'état qui a précédé la chute originelle.

4. Cf. ci-dessus, § 21 début.

καθ' ὅσων ὀνομάτων ἀναισχυντοῦσιν οἱ τῷ Πνεύματι
ἀντιπίπτοντες. Πνεῦμα Θεοῦ[f] λέγεται, Πνεῦμα Χριστοῦ[g],
νοῦς Χριστοῦ[h], Πνεῦμα Κυρίου[i], αὐτὸ Κύριος[j], Πνεῦμα
C υἱοθεσίας[k], ἀληθείας[l], ἐλευθερίας[m] · Πνεῦμα σοφίας, συνέ-
σεως, βουλῆς, ἰσχύος, γνώσεως, εὐσεβείας, φόβου Θεοῦ[n] ·
καὶ γὰρ ποιητικὸν τούτων ἁπάντων · πάντα τῇ οὐσίᾳ
πληροῦν, πάντα συνέχον · « πληρωτικὸν κόσμου[o] » κατὰ
τὴν οὐσίαν, ἀχώρητον κόσμῳ κατὰ τὴν δύναμιν · ἀγαθόν[p],
εὐθές[q], ἡγεμονικόν[r], φύσει οὐ θέσει ἁγιάζον[s], οὐχ ἁγιαζό-
μενον, μετροῦν, οὐ μετρούμενον[t], μετεχόμενον[u], οὐ μετέχον,
πληροῦν[v], οὐ πληρούμενον, συνέχον[w], οὐ συνεχόμενον ·
κληρονομούμενον[x], δοξαζόμενον[y], συναριθμούμενον[z], ἐπαπει-
λούμενον[a] · δάκτυλος Θεοῦ[b], πῦρ[c] ὡς Θεός[d], εἰς ἔμφασιν,
οἶμαι, τοῦ ὁμοουσίου · Πνεῦμα τὸ ποιῆσαν[e], τὸ ἀνακτίζον
D διὰ βαπτίσματος[f], δι' ἀναστάσεως[g] · Πνεῦμα τὸ γινῶσκον
168A ἅπαντα[h], τὸ διδάσκον[i], τὸ πνέον ὅπου θέλει καὶ ὅσον[j],
ὁδηγοῦν[k], λαλοῦν[l], ἀποστέλλον[m], ἀφορίζον[n], παροξυνόμενον[o],
πειραζόμενον[p], ἀποκαλυπτικόν[q], φωτιστικόν[r], ζωτικόν[s],
μᾶλλον δὲ αὐτοφῶς καὶ ζωή · ναοποιοῦν[t], θεοῦν[u], τελειοῦν[v],
ὥστε καὶ προλαμβάνειν τὸ βάπτισμα[w] καὶ ἐπιζητεῖσθαι
μετὰ τὸ βάπτισμα · ἐνεργοῦν ὅσα Θεός[x], μεριζόμενον
ἐν γλώσσαις πυρίναις[y], διαιροῦν χαρίσματα[z], ποιοῦν ἀπο-

29, 13 ὅσον B ‖ 15 νοῦς Χριστοῦ om. PC ‖ 17 Θεοῦ om. S^{ac} ‖ 18 πάντα : καὶ A πάντα scr. T supra lineam ‖ 20 Ad οὐσίαν scholium amplum praebent SD in margine, quod legitur apud Migne 165-166, n. 65 ‖ 21 ἁγιάζον οὐχ om. Migne ‖ 29-30 πειραζόμενον, παροξυνόμενον AT marg. cum γράφεται S ‖ 30 φωτιστικόν om. T suppl. marg. φωτιστικόν, ζωτικόν om. S suppl. marg. ‖ 31 θεοῦν : θεοποιοῦν QBWVTS ‖ 32 καὶ[3] om. Maur. ‖ 34 πυρίναις om. S^{ac}

29, f. I Cor. 2, 11. g. Rom. 8, 9. h. I Cor. 2, 16. i. Sag. 1, 7. j. II Cor. 3, 17. k. Rom 8, 15. l. Jn 14, 17 ; 15, 26. m. II Cor. 3, 17. n. Is. 11, 2. o. Sag. 1, 7. p. Ps. 142, 10. q. Ps. 50, 12. r. Ps. 50, 14. s. I Cor. 6, 11. t. Jn 3, 34, u. Rom. 8, 15. v. Sag. 1, 7. w. Ibid. x. Éphés. 1, 13-14. y. I Cor. 6, 19.20. z. Matth. 28, 19. a. Mc 3, 29. b. Lc 11,

richesse des termes et à tous les noms outragés par ceux qui s'attaquent à l'Esprit! Il est dit : Esprit de Dieu[f], Esprit du Christ[g], intelligence du Christ[h], Esprit du Seigneur[i], Seigneur lui-même[j], Esprit d'adoption[k], de vérité[l], de liberté[m]; Esprit de sagesse, d'intelligence, de conseil, de force, de science, de piété, de crainte de Dieu[n], car c'est lui qui a fait tout cela; il « remplit tout » par sa substance, il « contient tout », il « remplit le monde[o] » quant à sa substance, il n'est pas limité par le monde quant à sa puissance; il est bon[p], droit[q], il dirige[r]; il sanctifie[s] par nature et non par attribution, il n'est pas sanctifié; il mesure, il n'est pas mesuré[t]; on participe à lui[u], il ne participe pas; il remplit[v], il n'est pas rempli; il contient[w], il n'est pas contenu; il est reçu en héritage[x]; il est glorifié[y]; il est compté avec (le Père et le Fils)[z]; il donne lieu à une menace[a]; il est le doigt de Dieu[b]; il est un feu[c], comme Dieu[d], pour montrer, je pense, qu'il est consubstantiel; il est l'Esprit qui fait exister (tous les êtres)[e], qui *re-crée* par le baptême[f], par la résurrection[g]; il est l'Esprit qui connaît tout[h], qui enseigne[i], qui souffle où et autant qu'il veut[j], qui guide[k], qui parle[l], qui envoie[m], qui met à part[n], qui s'irrite[o], qui est tenté[p], qui révèle[q], qui illumine[r], qui vivifie[s] — ou plutôt qui est lui-même lumière et vie —, qui fait de nous ses temples[t], qui nous divinise[u], qui nous conduit à la perfection[v], si bien qu'il précède le baptême[w] et qu'il est recherché après le baptême. Il a toutes les activités de Dieu[x], il se divise en langues de feu[y], il distribue les dons spirituels[z], il fait les

20. c. Act. 2, 3. d. Deut. 4, 24. e. Ps. 103, 30. f. Jn 3. 5. Cf. I Cor. 12, 13. g. Éz. 37, 5-6.9-10.14. h. I Cor. 2, 10, i. Jn 14, 26. j. Jn 3, 8. k. Ps. 142, 10. l. Act. 13, 2. m. Act. 13, 4. n. Act. 13, 2. o. Job 4, 9. p. Act. 5, 9. q. Jn 16, 13. r. Jn 14, 26. s. Jn 6, 63. t. I Cor. 3, 16. u. Ibid. v. Jn 16, 13. w. Cf. Act. 10, 47. x. I Cor. 12, 4-6. 11. y. Act. 2, 3. z. I Cor. 12, 11.

στόλους, προφήτας, εὐαγγελιστάς, ποιμένας, καὶ διδασκάλους[a] · νοερόν, πολυμερές, σαφές, τρανόν, ἀκώλυτον, ἀμόλυντον[b], ὅπερ ἴσον δύναται τὸ σοφώτατον καὶ πολύτροπον ταῖς ἐνεργείαις[c], καὶ σαφηνιστικὸν πάντων, καὶ τρανωτικόν[d], καὶ αὐτεξούσιον[e], καὶ ἀναλλοίωτον[f] · παντοδύναμον[g], παντεπίσκοπον[h], διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων νοερῶν[i], καθαρῶν, λεπτοτάτων[j] — ἀγγελικῶν, οἶμαι, δυνάμεων —, ὥσπερ
B καὶ προφητικῶν[k] καὶ ἀποστολικῶν, κατὰ ταὐτό, καὶ οὐκ ἐν τοῖς αὐτοῖς τόποις[l], ἄλλων δὲ ἀλλαχοῦ νενεμημένων, ᾧ δηλοῦται τὸ ἀπερίγραπτον.

30. Οἱ ταῦτα λέγοντες καὶ διδάσκοντες, καὶ προσέτι γε « ἄλλον Παράκλητον[a] », οἷον ἄλλον Θεόν, ὀνομάζοντες, οἱ
C τὴν εἰς αὐτὸ βλασφημίαν μόνην εἰδότες ἀσυγχώρητον[b], οἱ τὸν Ἀνανίαν καὶ τὴν Σάπφειραν οὕτω φοβερῶς στηλιτεύσαντες, ἐπειδὴ ἐψεύσαντο τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὡς Θεὸν ψευσαμένους, οὐκ ἄνθρωπον[c] οὗτοι, τί σοι δοκοῦσι, πότερον Θεὸν τὸ Πνεῦμα κηρύσσειν, ἢ ἄλλο τι ; Ὡς λίαν ὄντως παχύς τις εἶ, καὶ πόρρω τοῦ Πνεύματος, εἰ τοῦτο ἀπορεῖς καὶ δέῃ τοῦ διδάξοντος. Αἱ μὲν οὖν κλήσεις τοσαῦται καὶ οὕτως ἔμψυχοι. Τί γὰρ δεῖ σοι τὰς ἐπὶ τῶν ῥημάτων μαρτυρίας παρατίθεσθαι ;

Ὅσα δὲ κἀνταῦθα λέγεται ταπεινότερον, τὸ δίδοσθαι[d], τὸ ἀποστέλλεσθαι[e], τὸ μερίζεσθαι[f], τὸ χάρισμα[g], τὸ δώρημα[h], τὸ ἐμφύσημα[i], ἡ ἐπαγγελία[j], ἡ ὑπερέντευξις[k], εἴτε τι ἄλλο τοιοῦτον, ἵνα μὴ τὰ καθ' ἕκαστον λέγω, ἐπὶ τὴν πρώτην

29, 36-37 ἀμόλυντον, ἀκώλυτον A Maur. ‖ 37 τὸ : τῷ BVS ‖ 38 καὶ[2] om. A ‖ 42 καὶ[1] om. S^{ac} ‖ ταὐτό : ταὐτόν AS Maur. ‖ 43 δ' DP
30, 1 προσέτι : πρός AQBWVT Maur. ‖ 3 αὐτὸ : αὐτὸν Maur. ‖ 4-5 στηλητεύσαντες S ‖ 5 τὸ[2] om. S ‖ 6 δοκοῦσιν BW ‖ 7 κηρύσσειν (-ττειν S) : κηρύττουσι PC κηρύττουσιν D ‖ 12 λέγηται A ‖ 15 τοιοῦτο S^{ac}DP ‖ τὰ om. AQWVT

---

29. a. Éphés. 4, 11. b. Sag. 7, 22. c. Cf. I Cor. 12, 11. d. Sag. 7, 24. e. Sag. 7, 23. f. Ibid. g. Ibid. h. Ibid. i. Ibid. j. Ibid. k. Sag. 7, 27. l. Sag. 8, 1.
30. a. Jn 14, 16. b. Matth. 12, 31. c. Act. 5. d. Lc 11,

Apôtres, les Prophètes, les Évangélistes, les Pasteurs et les Docteurs[a]; il est intelligent, multiple, clair, pénétrant, il n'est arrêté par rien, il est sans souillure[b], — ce qui revient à dire : il est la Sagesse suprême, il opère de multiples manières[c], il éclaire et pénètre tout[d], il est son propre maître[e], il est immuable[f]. Il est tout-puissant[g], il surveille tout[h], il pénètre tous les esprits[i] : les intelligents, les purs, les plus subtils[j] — les puissances angéliques, je pense —, comme ceux des Apôtres et des Prophètes[k], au même instant et non dans les mêmes lieux[l] — puisqu'ils sont dispersés çà et là —, ce qui montre que rien ne le circonscrit.

30. Ceux qui disent cela, qui l'enseignent et qui, de plus, l'appellent « autre Paraclet[a] » — pour ainsi dire, autre Dieu —, ceux qui savent que le blasphème contre lui est seul irrémissible[b], ceux qui marquèrent d'une si redoutable flétrissure Ananie et Saphire pour avoir menti à l'Esprit-Saint, c'est-à-dire menti à Dieu et non pas à un homme[c], ceux-là proclament-ils, à ton avis, que l'Esprit-Saint est Dieu ou bien quelque autre chose ? A quel point es-tu vraiment tout à fait épais[1] et loin de l'Esprit, si tu as une difficulté là-dessus et si tu as besoin de quelqu'un pour t'instruire ! Les termes sont aussi nombreux que cela et aussi vivants. Pourquoi faut-il donc placer devant toi mot-à-mot ces témoignages ?

Et tout ce que l'Écriture dit aussi de plus humble : être donné[d], être envoyé[e], être distribué[f]; le don spirituel[g], la donation[h], l'insufflation[i], la promesse[j], l'intercession[k] ou tout autre mot de même sorte — pour ne pas les

13. e. Jn 16, 7. f. Hébr. 2, 4. g. I Cor. 12, 30. h. Act. 2, 38. i. Jn 20, 22. j. Gal. 3, 14. k. Rom. 8, 26.

---

1. Accumulation d'adverbes marquant le triomphe de Grégoire, avec l'emploi, qui lui est cher, de λίαν au sens de : « tout à fait, beaucoup ».

αἰτίαν ἀνενεκτέον, ἵνα τὸ ἐξ οὗ δειχθῇ, καὶ μὴ τρεῖς ἀρχαὶ
D μεμερισμέναι πολυθέως παραδεχθῶσιν. Ἴσον γὰρ εἰς ἀσέ-
169A βειαν, καὶ Σαβελλίως συνάψαι, καὶ Ἀρειανῶς διαστῆσαι, τὸ μὲν τῷ προσώπῳ, τὸ δὲ ταῖς φύσεσιν.

31. Ὡς ἔγωγε πολλὰ διασκεψάμενος πρὸς ἐμαυτὸν τῇ φιλοπραγμοσύνῃ τοῦ νοῦ, καὶ πανταχόθεν τὸν λόγον εὐθύνας, καὶ ζητῶν εἰκόνα τινὰ τοῦ τοσούτου πράγματος, οὐκ ἔσχον ᾧτινι χρὴ τῶν κάτω τὴν θείαν φύσιν παραβαλεῖν. Κἂν γὰρ μικρά τις ὁμοίωσις εὑρεθῇ, φεύγει τὸ πλεῖον, ἀφέν με κάτω μετὰ τοῦ ὑποδείγματος. Ὀφθαλμόν τινα καὶ πηγὴν καὶ ποταμὸν ἐνενόησα, καὶ γὰρ καὶ ἄλλοι, μὴ τῷ μὲν ὁ Πατήρ, τῇ δὲ ὁ Υἱός, τῷ δὲ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀναλόγως ἔχῃ. Ταῦτα γὰρ οὔτε χρόνῳ διέστηκεν, οὔτε ἀλλήλων ἀπέρρηκται τῇ συνεχείᾳ, κἂν δοκῇ πως τρισὶν ἰδιότησι τέμνεσθαι.
B Ἀλλ' ἔδεισα, πρῶτον μὲν ῥύσιν τινὰ θεότητος παραδέξασθαι στάσιν οὐκ ἔχουσαν· δεύτερον δὲ μὴ τὸ ἓν τῷ ἀριθμῷ διὰ τῆς εἰκασίας ταύτης εἰσάγηται. Ὀφθαλμὸς γὰρ καὶ πηγὴ καὶ ποταμὸς ἕν ἐστιν ἀριθμῷ διαφόρως σχηματιζόμενα.

32. Πάλιν ἥλιον ἐνεθυμήθην, καὶ ἀκτῖνα, καὶ φῶς. Ἀλλὰ κἀνταῦθα δέος, πρῶτον μὲν μὴ σύνθεσίς τις ἐπινοῆται τῆς ἀσυνθέτου φύσεως, ὥσπερ ἡλίου καὶ τῶν ἐν ἡλίῳ· δεύτερον δὲ μὴ τὸν Πατέρα μὲν οὐσιώσωμεν, τἆλλα δὲ μὴ ὑποστήσω-

30, 16 ἀνενεκτέον : ἐνεκτέον W ἀνακτέον S[ac] ‖ 18 Σαβελλείως DP[ac]C

31, 4 παραβαλεῖν (et D) : παραλαβεῖν D marg. PC ‖ γὰρ om. C ‖ 5 ὁμοίωσις : ὁμοίως W[ac] ‖ πλεῖον : πλέον W Maur. ‖ με post φεύγει posuerunt Maur. ‖ 7 καὶ[2] om. A ‖ τῷ : τὸ S ‖ 8 τῇ : τῷ W Maur. ‖ τῷ : τὸ S ‖ ἔχῃ : ἔχει AWS ‖ ἀνολόγως ἔχει post Υἱός posuit S ‖ 9 οὔτ' D ‖ ἀπέρρηκται : διέρρηκται A ‖ 10 κἂν δοκῇ : καὶ δοκεῖ ABQWVTS[pc] κἂν δοκεῖ Maur. ‖ ἰδιότησιν S ‖ 14 ἔστι AWP[ac] ‖ τῷ post ἔστιν add. AQ

32, 1 ἐνεθυμήθην : ἐθυμήθη S[ac] ‖ 2 ἐπινοεῖται AD ‖ 4 τἆλλα : τὰ ἄλλα W

1. Πολυθέως : hapax ; le *Thesaurus* cite ce seul exemple, et Lampe ne l'a pas relevé.

2. A remarquer l'emploi de πρόσωπον. On sait que Grégoire désigne ordinairement la personne par ὑπόστασις.

énumérer un par un —, il faut les rapporter à la cause première, afin de montrer de qui (il vient) et de ne pas montrer à côté l'un de l'autre trois principes divisés avec pluralité de dieux[1]. Car, en fait d'impiété, c'est chose égale de confondre comme Sabellius et de séparer comme Arius, dans un cas pour ce qui est de la personne[2], dans l'autre pour ce qui est des natures.

31. Pour ma part, j'ai beaucoup réfléchi en moi-même, en y mettant la curiosité de mon esprit, et j'ai vérifié le sujet de toutes manières en cherchant une image pour une si grande réalité, et je n'ai pas su à quoi il faut comparer la nature divine parmi les choses d'en-bas. Même si je trouve une petite ressemblance, la plus grande partie m'échappe et me laisse en bas avec mon exemple. J'ai imaginé — comme d'autres aussi — une source, un ruisseau et un fleuve, pour voir s'il y a une analogie entre la source et le Père, le ruisseau et le Fils, le fleuve et l'Esprit-Saint. Ces choses ne sont pas, en effet, divisées par le temps, ni séparées l'une de l'autre au point de vue de la continuité, et elles semblent se distinguer en quelque sorte par leurs trois propriétés. Mais j'ai craint d'abord de présenter par cette comparaison je ne sais quel écoulement de la divinité, qui exclurait la stabilité; j'ai craint en second lieu d'introduire l'unicité (de personne)[3], car la source, le ruisseau et le fleuve sont une seule chose qui prend des formes diverses.

32. J'ai songé, par ailleurs, au soleil, au rayon et à la lumière, Mais là encore, il y a danger : d'abord on risque d'imaginer une certaine composition dans la nature qui est sans composition — comme lorsqu'il s'agit du soleil et de ses propriétés —; on risque en second lieu d'attribuer la substance au Père, en ne faisant pas des autres des

3. Litt. : « l'unicité quant au nombre », c'est-à-dire : j'ai craint que cet exemple n'entraînât une réduction à l'unité du nombre des personnes.

μεν, ἀλλὰ δυνάμεις Θεοῦ ποιήσωμεν ἐνυπαρχούσας, οὐχ ὑφεστώσας — οὔτε γὰρ ἀκτίς, οὔτε φῶς, ἄλλος ἥλιος, C ἀλλ’ ἡλιακαί τινες ἀπόρροιαι, καὶ ποιότητες οὐσιώδεις —, καὶ ἅμα τὸ εἶναι καὶ τὸ μὴ εἶναι τῷ Θεῷ δῶμεν ἐν τούτοις, ὅσον ἐκ τοῦ ὑποδείγματος, ὃ καὶ τῶν εἰρημένων ἀτοπώτερον.

Ἤκουσα δέ τινος καὶ τοιοῦτον ὑπογράφοντος λόγον· μαρμαρυγήν τινα ἡλιακὴν τοίχῳ προσαστράπτουσαν, καὶ περιτρέμουσαν ἐξ ὑδάτων κινήσεως, ἣν ἡ ἀκτὶς ὑπολαβοῦσα διὰ τοῦ ἐν μέσῳ ἀέρος, εἶτα σχεθεῖσα τῷ ἀντιτύπῳ, παλμὸς ἐγένετο καὶ παράδοξος. Ἄττει γὰρ πολλαῖς καὶ πυκναῖς ταῖς κινήσεσιν, οὐχ ἓν οὖσα μᾶλλον ἢ πολλά, οὐδὲ πολλὰ μᾶλλον ἢ ἕν, τῷ τάχει τῆς συνόδου καὶ τῆς διαστάσεως, πρὶν ὄψει κρατηθῆναι, διαδιδράσκουσα.

D **33.** Ἀλλ’ οὐδὲ τοῦτο θέσθαι δυνατὸν ἐμοί, δι’ ἓν μέν, 172A ὅτι τὴν μὲν τὸ κινῆσαν καὶ πάνυ δῆλον· Θεοῦ δὲ οὐδὲν πρεσβύτερον, ἵν’ ᾖ τι τὸ τοῦτον κεκινηκός· αὐτὸς μὲν γὰρ πάντων αἰτία, αἰτίαν δὲ πρεσβυτέραν οὐκ ἔχει. Δεύτερον δέ, ὅτι κἀνταῦθα τῶν αὐτῶν ὑπόνοια, συνθέσεως, χύσεως, ἀστάτου καὶ οὐ παγίας φύσεως, ὧν οὐδὲν ἐννοητέον περὶ θεότητος. Καὶ ὅλως οὐδέν ἐστιν ὅ μοι τὴν διάνοιαν ἵστησιν ἐπὶ τῶν ὑποδειγμάτων θεωροῦντι τὸ φανταζόμενον, πλὴν εἴ τις ἕν τι λαβὼν τῆς εἰκόνος, ὑπ’ εὐγνωμοσύνης, τὰ λοιπὰ ῥίψειεν. Τέλος οὖν ἔδοξέ μοι κράτιστον εἶναι τὰς μὲν εἰκόνας χαίρειν ἐᾶσαι καὶ τὰς σκιάς, ὡς ἀπατηλὰς καὶ τῆς ἀληθείας πλεῖστον ἀποδεούσας, αὐτὸν δὲ τῆς εὐσεβεστέρας ἐννοίας

32, 5 ποιήσομεν AQ ‖ ἀλλ’ post ἐνυπαρχούσας add. S^{ac} ‖ 6 οὔτε : οὐδὲ A ‖ 8 τὸ[1] om. A ‖ μόνῳ post Θεῷ add. A rasura (μόνῳ forsan) T μόνῳ τῷ Πατρὶ S^{ac}PC ‖ δῶμεν : δώσομεν A ‖ 9 ὅσον : ὅσ’ S^{ac} ‖ εἰρημένων : προειρημένων AS rasura (προ- forsan) T ‖ ἀτοπωτέρων S ‖ 12 ἡ om. A add. marg. W ‖ 13 σχεθεῖσα : χεθεῖσα A ‖ Ad ἀντιτύπῳ glossemata praebent in margine : ἀντιτοίχω D ἀντιτείχῳ PC ‖ 14 καὶ[1] om. AS^{ac} ‖ Ad Ἄττει glossema in margine : ὁρμᾷ ἢ ἅλλεται SD ‖ καὶ[2] om. S suppl. marg. ‖ πυκναῖς om. SC suppl. marg. ‖ 15 οὖσαν S

hypostases, mais des puissances qui existent en Dieu sans être des hypostases, car ni le rayon ni la lumière ne sont un autre soleil, ce sont des émanations solaires et des qualités substantielles. On risque d’accorder par là à Dieu à la fois l’être et le non-être, si l’on s’en tient à cet exemple, et c’est encore plus absurde que tout le reste.

J’ai entendu aussi quelqu’un esquisser une explication à peu près en ces termes : sur un mur brille une tache lumineuse venant du soleil reflété par des eaux en mouvement; le rayon prend ce mouvement, le propage à travers les couches d’air, puis il est arrêté par la surface solide; de là une vibration vraiment extraordinaire. Le rayon s’agite en mouvements multiples et pressés, il est unité autant que pluralité, pluralité autant qu’unité; à cause de la vitesse de la rencontre et de la séparation, avant que l’œil s’en soit rendu maître, il disparaît.

33. Mais même cela, il ne m’est pas possible de l’admettre pour une bonne raison : d’une part, on voit très bien ce qui donne le mouvement au rayon; or, il n’y a rien d’antérieur à Dieu, rien pour lui avoir donné le mouvement, car il est lui-même la cause de tout et n’a pas de cause antérieure. En second lieu, là aussi on soupçonne les mêmes choses : composition, diffusion, nature instable et non immuable, et rien de cela ne doit se concevoir à propos de la divinité. Bref, il n’y a pas de point fixe pour ma pensée quand je considère dans les exemples ce que je me représente, à moins que, dans l’image, on prenne un trait, avec sagacité, en rejetant le reste. Finalement, j’ai pensé que le mieux c’est de laisser là les images et les ombres, qui sont trompeuses et très éloignées de la vérité, de m’attacher moi-même à la pensée la plus conforme

33, 1 τούτῳ AQBVT ‖ 2 τὸ : τῷ S ‖ δ’ PC ‖ 3 τοῦτον : τοιοῦτον Q ‖ 4 δὲ[1] : γὰρ DC ‖ 5 αὐτῶν : αὐτῷ S^{ac} ‖ 6 ἐν]-νοητέον explicit B ‖ 10 ῥίψειε V ‖ 11 τὰς om. Migne

ἐχόμενον, ἐπ' ὀλίγων ῥημάτων ἱστάμενον, ὁδηγῷ τῷ Πνεύματι χρώμενον, ἣν ἐντεῦθεν ἔλλαμψιν ἐδεξάμην, ταύτην εἰς τέλος διαφυλάττοντα, ὡς « γνησίαν κοινωνὸν[a] » καὶ συνόμιλον, τὸν αἰῶνα τοῦτον διαπορεύεσθαι διατέμνοντα, καὶ τοὺς ἄλλους πείθειν εἰς δύναμιν προσκυνεῖν Πατέρα, καὶ Υἱόν, καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα, τὴν μίαν θεότητά τε καὶ δύναμιν, ὅτι « αὐτῷ πᾶσα δόξα, τιμή, κράτος, εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων[b] ». Ἀμήν.

33, 13-14 Πνεύματι : Πατρὶ A (error e compendio natus) || 15 διαφιλάττοντα C διαφυλάσσοντα S Maur. || γνησίαν : γνήσιον A || 15-16 συνώμιλον A || 16 διατέμνοντα om. A || 17 τὸν post προσκυνεῖν et post καὶ[1] add. S^{ac} || 18 τὸ ἅγιον Πνεῦμα : Πνεῦμα ἅγιον QWVT Maur. || 19 ἡ post πᾶσα add. QVT || καὶ post τιμή add. W || 20 τῶν αἰώνων om. QWVS || In fine : Περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος add. AQWD

33. a. Cf. Phil. 4, 3. b. Apoc. 1, 6 ; 5, 13.

à la foi[1], de m'en tenir à un petit nombre de mots, de prendre pour guide l'Esprit, de garder jusqu'à la fin l'illumination[2] que j'ai reçue de lui et qui est comme une « vraie compagne[a] » et associée, tout en poursuivant ma route à travers cette vie et en persuadant les autres, autant que je le puis, d'adorer le Père, le Fils et l'Esprit-Saint, une seule divinité et une seule puissance, car « à lui toute gloire, honneur, pouvoir dans les siècles des siècles[b] ». *Amen.*

1. Litt. : « la plus pieuse » ; sur le sens de cette expression, voir *Discours* 27, 2 début, note 2.

2. Il s'agit de l'illumination donnée par le baptême. Dans le le *Discours* 39, 20 (fin) Grégoire parle de même de ceux qui sont « illuminés par la Trinité », ἐλλαμπόμενοι τῇ Τριάδι.

Note additionnelle

Le professeur C. Moreschini, de l'Université de Pise, avait eu le projet de publier en Italie une édition des *Discours théologiques* ; il y a renoncé quand il a su que la présente édition allait paraître. Il nous a très aimablement communiqué les notes qu'il avait prises. Une partie de ces notes consiste dans des collations de manuscrits ; elles nous ont permis de réviser ou de rectifier certaines de nos lectures. Une autre partie du travail de M. Moreschini porte sur la tradition indirecte ; ces renseignements nous sont parvenus trop tard pour être utilisés dans notre apparat critique. Nous les donnons dans cette note.

Citations faites par Maxime le Confesseur, *PG* 91 :

Discours 27, 1, 3-4 προσκνώμενοι : κνηθόμενοι *Ambiguorum liber* 1208 C (cf. 1208 D ; 1209 D ; 1212 A).

Discours 27, 4, 18 ἀνδράσι γυναικεῖος ἢ πένθει γεωμετρία *Ambig.* 1212 B (γεωμετρία legitur etiam 1212 D).

Discours 28, 6, 1-6 : var. τῶν πάντων — κινουμένοις τε *Ambig.* 1216 A.

Discours 28, 9, 4-8 τε καὶ περιεκτικόν om., τὸ ante ἄφθαρτον om. *Ambig.* 1221 B.

Discours 28, 9, 13-18 τὸ ante περὶ ὃ om. — παραστήσασθαι — τὸ ἐν σώματι — καὶ γεννώμενον om. *Ambig.* 1221 B.

Discours 28, 19, 25-27 μόνοις θεωρητὴ τοῖς ἁγίοις om. — συγγινομένου *Ambig.* 1233 C.

Discours 28, 20, 16-18 οὐδ' ἂν αὐτὸν δυνηθῆναι *Ambig.* 1241 B.

Discours 29, 6, 29-30 οὐδὲ γὰρ ἕπεται πάντως post οὐδὲ τὸ γεννηθὲν γεννήσεως. *Ambig.* 1261 B.

Discours 29, 15, 9 οὐ πάντως μεῖζον οὐδὲ πατὴρ *Ambig.* 1264 C.

Discours 29, 15, 10 ἐντεῦθεν om. *Ambig.* 1264 C sed habet 1265 A.

Discours 29, 16, 12 ἐστιν post οὐσίας add. *Ambig.* 1265 D.

Discours 29, 16, 20 δὲ post Ἔστω add. *Ambig.* 1265 C, τοῦτο post εἰ om. *Ambig.* 1265 C sed habet 1265 D.

Discours 29, 18, 3 τὸ ἐποίησε om. *Opuscula theologica* 217 C.

Discours 29, 18, 21-25 τῷ ante διὰ σε om. *Ambig.* 1036 D.

Discours 29, 19, 8 *Ambig.* 1037 D habet συνανεκράθη.

Discours 30, 6, 18-20 πάθεσι ante τὰ ἡμέτερα add. *Ambig.* 1041 A (ex τοῖς ἑαυτοῦ πάθεσι linea praecedenti).

Discours 30, 6, 25 καὶ ante καταλειφθείημεν om. *Ambig.* 1045 B.

Discours 30, 8, 1-6 ἂν ante εἴη om. *Ambig.* 1268 C — ἐναντίως δὲ (sed ἐναντίως ἢ 1268 D) — μὲν ante Θεὸς om.

Discours 30, 8, 6-8 om. ἐστιν ὁ *Ambig.* 1269 B.

Discours 30, 9, 1-6 ἀπ' ἀρχῆς : ἐξ ἀρχῆς *Ambig.* 1272 A-B.

Discours 30, 12, 1-9 τὸ om. ante τοῦ πέμψαντος — αὐτοῦ om. post κατεληλυθότος — εἴπομεν : εἴποιμεν — παρὰ : περὶ — θέλειν : θέλημα — ἀνθρωπικοῦ : ἀνθρωπίνου *Opusc. theol.* 161 A ; sed εἴπαμεν *Opusc. theol.* 61 A — οὐδὲν ὑπεναντίον' 61 A' 65 B, sed οὐδὲ ὑπεναντίον 176 A — ἀνθρωπικοῦ 61 A, 65 B, 65 C, sed ἀνθρωπίνου 176 A.

Discours 30, 21, 32-35 om. τε post ὅσαι *Ambig.* 1273 A.

Discours 31, 3, 16 Ἦν, καὶ ἦν, καὶ ἦν : καὶ ante ἦν[1] add. *Opusc. theol.* 104 D.

INDEX SCRIPTURAIRE

L'astérisque indique les allusions. Les chiffres romains renvoient aux Discours (27 = I ; 28 = II ; 29 = III ; 30 = IV ; 31 = V), les chiffres arabes aux chapitres.

Genèse

Exode

INDEX DES MOTS GRECS

Les chiffres romains désignent les discours ; le premier chiffre arabe renvoie au chapitre, le second à la ligne.

INDEX DES THÈMES

TABLE DES MATIÈRES

SOURCES CHRÉTIENNES

LISTE COMPLÈTE DE TOUS LES VOLUMES PARUS

N. B. — L'ordre suivant est celui de la date de parution (nº 1 en 1942) et il n'est pas tenu compte ici du classement en séries : grecque, latine, byzantine, orientale, textes monastiques d'Occident ; et série annexe : textes para-chrétiens.

Sauf indication contraire, chaque volume comporte le texte original, grec ou latin, souvent avec un apparat critique inédit.

La mention *bis* indique une seconde édition. Quand cette seconde édition ne diffère de la première que par de menues corrections et des *Addenda et Corrigenda* ajoutés en appendice, la date est accompagnée de la mention « réimpression avec supplément ».

1. GRÉGOIRE DE NYSSE : **Vie de Moïse.** J. Daniélou (3e édition) (1968).

2 bis. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : **Protreptique.** C. Mondésert, A. Plassart (réimpression de la 2e éd., 1976).

3 bis. ATHÉNAGORE : **Supplique au sujet des chrétiens.** *En préparation.*

4 bis. NICOLAS CABASILAS : **Explication de la divine Liturgie.** S. Salaville, R. Bornert, J. Gouillard, P. Périchon (1967).

5. DIADOQUE DE PHOTICÉ : **Œuvres spirituelles.** É. des Places (réimpr. de la 2e éd., avec suppl., 1966).

6 bis. GRÉGOIRE DE NYSSE : **La création de l'homme.** *En préparation.*

7 bis. ORIGÈNE : **Homélies sur la Genèse.** H. de Lubac, L. Doutreleau (1976).

8. NICÉTAS STÉTHATOS : **Le paradis spirituel.** M. Chalendard. *Remplacé par le nº 81.*

9 bis. MAXIME LE CONFESSEUR : **Centuries sur la charité.** *En préparation.*

10. IGNACE D'ANTIOCHE : **Lettres — Lettres et Martyre de** POLYCARPE DE SMYRNE. P.-Th. Camelot (4e édition) (1969).

11 bis. HIPPOLYTE DE ROME : **La Tradition apostolique.** B. Botte (1968).

12 bis. JEAN MOSCHUS : **Le Pré spirituel.** *En préparation.*

13. JEAN CHRYSOSTOME : **Lettres à Olympias.** A.-M. Malingrey. Trad. seule (1947).

13 bis. 2e édition avec le texte grec et la **Vie anonyme d'Olympias** (1968).

14. HIPPOLYTE DE ROME : **Commentaire sur Daniel.** G. Bardy, M. Lefèvre. Trad. seule (1947).
2e édition avec le texte grec. *En préparation.*

15 bis. ATHANASE D'ALEXANDRIE : **Lettres à Sérapion.** J. Lebon. *En préparation.*

16 bis. ORIGÈNE : **Homélies sur l'exode.** H. de Lubac, J. Fortier. *En préparation.*

17. BASILE DE CÉSARÉE : **Sur le Saint-Esprit.** B. Pruche. Trad. seule (1947).

17 bis. 2e édition avec le texte grec (1968).

18 bis. ATHANASE D'ALEXANDRIE : **Discours contre les païens.** P. Th. Camelot (1977).

19 bis. HILAIRE DE POITIERS : **Traité des Mystères.** P. Brisson (réimpression, avec supplément, 1967).

20. THÉOPHILE D'ANTIOCHE : **Trois livres à Autolycus.** G. Bardy, J. Sender. Trad. seule (1948).
2e édition avec le texte grec. *En préparation.*

21. ÉTHÉRIE : **Journal de voyage.** H. Pétré (réimpression, 1975).

22 bis. LÉON LE GRAND : **Sermons,** t. I. J. Leclercq, R. Dolle (1964).

23. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : **Extraits de Théodote** (réimpression, 1970).

24 bis. Ptolémée : **Lettre à Flora.** G. Quispel (1966).
25 bis. Ambroise de Milan : **Des Sacrements. Des Mystères. Explication du Symbole.** B. Botte (1961).
26 bis. Basile de Césarée : **Homélies sur l'Hexaéméron.** S. Giet (réimpr. avec suppl., 1968).
27 bis. **Homélies Pascales,** t. I. P. Nautin. *En préparation.*
28 bis. Jean Chrysostome : **Sur l'incompréhensibilité de Dieu.** J. Daniélou, A.-M. Malingrey, R. Flacelière (1970).
29 bis. Origène : **Homélies sur les Nombres.** A. Méhat *En préparation.*
30 bis. Clément d'Alexandrie : **Stromate I.** *En préparation.*
31. Eusèbe de Césarée : **Histoire ecclésiastique,** t. I. G. Bardy (réimpression, 1965).
32 bis. Grégoire le Grand : **Morales sur Job,** t. I Livres I-II. R. Gillet, A. de Gaudemaris (1975).
33 bis. **A. Diognète.** H. I. Marrou (réimpr. avec suppl., 1965).
34. Irénée de Lyon : **Contre les hérésies,** livre III. F. Sagnard. *Remplacé par les nos 210 et 211.*
35 bis. Tertullien : **Traité du baptême.** F. Refoulé. *En préparation.*
36 bis. **Homélies Pascales,** t. II. P. Nautin. *En préparation.*
37 bis. Origène : **Homélies sur le Cantique.** O. Rousseau (1966).
38 bis. Clément d'Alexandrie : **Stromate II.** *En préparation.*
39 bis. Lactance : **De la mort des persécuteurs.** 2 vol. *En préparation.*
40. Théodoret de Cyr : **Correspondance,** t. I. Y. Azéma (1955).
41. Eusèbe de Césarée : **Histoire ecclésiastique,** t. II. G. Bardy (réimpression 1965).
42. Jean Cassien : **Conférences,** t. I. E. Pichery (réimpression, 1966).
43. Jérôme : **Sur Jonas.** P. Antin (1956).
44. Philoxène de Mabboug : **Homélies.** E. Lemoine. Trad. seule (1956).
45. Ambroise de Milan : **Sur S. Luc,** t. I. G. Tissot (réimpr. avec suppl., 1971).
46. Tertullien : **De la prescription contre les hérétiques.** P. de Labriolle et F. Refoulé (1957).
47. Philon d'Alexandrie : **La migration d'Abraham.** R. Cadiou (1957).
48. **Homélies Pascales,** t. III. F. Floëri et P. Nautin (1957).
49 bis. Léon le Grand : **Sermons,** t. II. R. Dolle (1969).
50 bis. Jean Chrysostome : **Huit Catéchèses baptismales inédites.** A. Wenger (réimpr. avec suppl., 1970).
51 bis. Syméon le Nouveau Théologien : **Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques.** J. Darrouzès. *En préparation.*
52 bis. Ambroise de Milan : **Sur S. Luc,** t. II. G. Tissot (réimpr. avec suppl., 1976).
53 bis. Hermas : **Le Pasteur.** R. Joly (réimpr. avec suppl., 1968).
54. Jean Cassien : **Conférences,** t. II. E. Pichery (réimpression, 1966).
55. Eusèbe de Césarée : **Histoire ecclésiastique,** t. III. G. Bardy (réimpression, 1967).
56. Athanase d'Alexandrie : **Deux apologies.** J. Szymusiak (1958).
57. Théodoret de Cyr : **Thérapeutique des maladies helléniques.** 2 volumes. P. Canivet (1958).
58 bis. Denys l'Aréopagite : **La hiérarchie céleste.** G. Heil, R. Roques, M. de Gandillac (réimpr. avec suppl., 1970).
59. **Trois antiques rituels du baptême.** A. Salles. Trad. seule. *Epuisé.*
60. Aelred de Rievaulx : **Quand Jésus eut douze ans.** A. Hoste, J. Dubois (1958).
61 bis. Guillaume de Saint-Thierry : **Traité de la contemplation de Dieu.** J. Hourlier (réimpression, 1977).
62. Irénée de Lyon : **Démonstration de la prédication apostolique.** L. Froidevaux. Nouvelle trad. sur l'arménien. Trad. seule (réimpr. 1971).
63. Richard de Saint-Victor : **La Trinité.** G. Salet (1959).
64. Jean Cassien : **Conférences,** t. III. E. Pichery (réimpr., 1971).
65. Gélase Ier : **Lettre contre les Lupercales et dix-huit messes du sacramentaire léonien.** G. Pomarès (1960).
66. Adam de Perseigne : **Lettres,** t. I. J. Bouvet (1960).
67. Origène : **Entretien avec Héraclide.** J. Scherer (1960).
68. Marius Victorinus : **Traités théologiques sur la Trinité.** P. Henry, P. Hadot. Tome I. Introd., texte critique, traduction (1960).
69. **Id.** — Tome II. Commentaire et tables (1960).
70. Clément d'Alexandrie : **Le Pédagogue,** t. I. H. I. Marrou, M. Harl (1960).
71. Origène : **Homélies sur Josué.** A. Jaubert (1960).
72. Amédée de Lausanne : **Huit homélies mariales.** G. Bavaud, J. Deshusses, A. Dumas (1960).
73 bis. Eusèbe de Césarée : **Histoire ecclésiastique,** t. IV. Introd. générale de G. Bardy et tables de P. Périchon (réimpr. avec suppl., 1971).
74 bis. Léon le Grand : **Sermons,** t. III. R. Dolle (1976).
75. S. Augustin : **Commentaire de la 1re Épître de S. Jean.** P. Agaësse (réimpression, 1966).
76. Aelred de Rievaulx : **La vie de recluse.** Ch. Dumont (1961).
77. Defensor de Ligugé : **Le livre d'étincelles,** t. I. H. Rochais (1961).
78. Grégoire de Narek : **Le livre de Prières.** I. Kéchichian. Trad. seule (1961).
79. Jean Chrysostome : **Sur la Providence de Dieu.** A.-M. Malingrey (1961).
80. Jean Damascène : **Homélies sur la Nativité et la Dormition.** P. Voulet (1961).
81. Nicétas Stéthatos : **Opuscules et lettres.** J. Darrouzès (1961).
82. Guillaume de Saint-Thierry : **Exposé sur le Cantique des Cantiques.** J.-M. Déchanet (1962).
83. Didyme l'Aveugle : **Sur Zacharie.** Texte inédit. L. Doutreleau. Tome I. Introduction et livre I (1962).
84. **Id.** — Tome II. Livres II et III (1962).
85. **Id.** — Tome III. Livres IV et V, Index (1962).
86. Defensor de Ligugé : **Le livre d'étincelles,** t. II. H. Rochais (1962).
87. Origène : **Homélies sur S. Luc.** H. Crouzel, F. Fournier, P. Périchon (1962).
88. **Lettres des premiers Chartreux,** tome I : S. Bruno, Guigues, S. Anthelme. Par un Chartreux (1962).
89. **Lettre d'Aristée à Philocrate.** A. Pelletier (1962).
90. **Vie de sainte Mélanie.** D. Gorce (1962).
91. Anselme de Cantorbéry : **Pourquoi Dieu s'est fait homme.** R. Roques (1963).
92. Dorothée de Gaza : **Œuvres spirituelles.** L. Regnault, J. de Préville (1963).
93. Baudouin de Ford : **Le sacrement de l'autel.** J. Morson, É. de Solms, J. Leclercq. Tome I (1963).
94. **Id.** — Tome II (1963).
95. Méthode d'Olympe : **Le banquet.** H. Musurillo, V.-H. Debidour (1963).
96. Syméon le Nouveau Théologien : **Catéchèses.** B. Krivochéine, J. Paramelle. Tome I. Introduction et Catéchèses 1-5 (1963).
97. Cyrille d'Alexandrie : **Deux dialogues christologiques.** G. M. de Durand (1964).
98. Théodoret de Cyr : **Correspondance,** t. II. Y. Azéma (1964).
99. Romanos le Mélode : **Hymnes.** J. Grosdidier de Matons. Tome I. Introduction et Hymnes I-VIII (1964).
100. Irénée de Lyon : **Contre les hérésies,** livre IV. A. Rousseau, B. Hemmerdinger. Ch. Mercier, L. Doutreleau. 2 vol. (1965).
101. Quodvultdeus : **Livre des promesses et des prédictions de Dieu.** R. Braun. Tome I (1964).

102. **Id.** — Tome II (1964).
103. JEAN CHRYSOSTOME : **Lettre d'exil.** A.-M. Malingrey (1964).
104. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN : **Catéchèses.** B. Krivochéine, J. Paramelle. Tome II. Catéchèses 6-22 (1964).
105. **La Règle du Maître.** A. de Voguë. Tome I. Introduction et chap. 1-10 (1964).
106. **Id.** — Tome II. Chap. 11-95 (1964).
107. **Id.** — Tome III. Concordance et Index orthographique. J.-M. Clément, J. Neufville, D. Demeslay (1965).
108. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : **Le Pédagogue,** tome II. Cl. Mondésert, H. I. Marrou (1965).
109. JEAN CASSIEN : **Institutions cénobitiques.** J.-C. Guy (1965).
110. ROMANOS LE MÉLODE : **Hymnes.** J. Grosdidier de Matons. Tome II. Hymnes IX-XX (1965).
111. THÉODORET DE CYR : **Correspondance, t. III.** Y. Azéma (1965).
112. CONSTANCE DE LYON : **Vie de S. Germain d'Auxerre.** R. Borius (1965).
113. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN : **Catéchèses.** B. Krivochéine, J. Paramelle. Tomme III. Catéchèses 23-34, Actions de grâces 1-2 (1965).
114. ROMANOS LE MÉLODE : **Hymnes.** J. Grosdidier de Matons. Tome III. Hymnes XXI-XXXI (1965).
115. MANUEL II PALÉOLOGUE : **Entretien avec un musulman.** A. Th. Khoury (1966).
116. AUGUSTIN D'HIPPONE : **Sermons pour la Pâque.** S. Poque (1966).
117. JEAN CHRYSOSTOME : **A Théodore.** J. Dumortier (1966).
118. ANSELME DE HAVELBERG : **Dialogues,** livre I. G. Salet (1966).
119. GRÉGOIRE DE NYSSE : **Traité de la Virginité.** M. Aubineau (1966).
120. ORIGÈNE : **Commentaire sur S. Jean.** C. Blanc. Tome I. Livres I-V (1966).
121. ÉPHREM DE NISIBE : **Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron.** L. Leloir. Trad. seule (1966).
122. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN : **Traités théologiques et éthiques** J. Darrouzès. Tome I. Théol. 1-3, Éth. 1-3 (1966).
123. MÉLITON DE SARDES : **Sur la Pâque (et fragments).** O. Perler (1966).
124. **Expositio totius mundi et gentium.** J. Rougé (1966).
125. JEAN CHRYSOSTOME : **La Virginité.** H. Musurillo, B. Grillet (1966).
126. CYRILLE DE JÉRUSALEM : **Catéchèses mystagogiques.** A. Piédagnel, P. Paris (1966).
127. GERTRUDE D'HELFTA : **Œuvres spirituelles.** Tome I. **Les Exercices.** J. Hourlier, A. Schmitt (1967).
128. ROMANOS LE MÉLODE : **Hymnes.** J. Grosdidier de Matons. Tome IV. Hymnes XXXII-XLV (1967).
129. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN : **Traités théologiques et éthiques** J. Darrouzès. Tome II. Éth. 4-15 (1967).
130. ISAAC DE L'ÉTOILE : **Sermons.** A. Hoste. G. Salet. Tome I. Introduction et Sermons 1-17 (1967).
131. RUPERT DE DEUTZ : **Les œuvres du Saint-Esprit.** J. Gribomont, É. de Solms. Tome I. Livres I et II (1967).
132. ORIGÈNE : **Contre Celse.** M. Borret. Tome I. Livres I et II (1967).
133. SULPICE SÉVÈRE : **Vie de S. Martin.** J. Fontaine. Tome I. Introduction, texte et traduction (1967).
134. **Id.** — Tome II. Commentaire (1968).
135. **Id.** — Tome III. Commentaire (suite), Index (1969).
136. ORIGÈNE : **Contre Celse.** M. Borret. Tome II. Livres III et IV (1968).
137. ÉPHREM DE NISIBE : **Hymnes sur le Paradis.** F. Graffin, R. Lavenant. Trad. seule (1968).
138. JEAN CHRYSOSTOME : **A une jeune veuve. Sur le mariage unique.** B. Grillet, G. H. Ettlinger (1968).
139. GERTRUDE D'HELFTA : **Œuvres spirituelles. Tome II. Le Héraut. Livre I** et II. P. Doyère (1968).
140. RUFIN D'AQUILÉE : **Les bénédictions des Patriarches.** M. Simonetti, H. Rochais, P. Antin (1968).
141. COSMAS INDICOPLEUSTÈS : **Topographie chrétienne.** Tome I. Introduction et livres I-IV. W. Wolska-Conus (1968).
142. **Vie des Pères du Jura.** F. Martine (1968).
143. GERTRUDE D'HELFTA : **Œuvres spirituelles.** Tome III. **Le Héraut.** Livre III. P. Doyère (1968).
144. **Apocalypse syriaque de Baruch.** Tome I. Introduction et traduction. P. Bogaert (1969).
145. **Id.** — Tome II. Commentaire et tables (1969).
146. **Deux homélies anoméennes pour l'octave de Pâques.** J. Liébaert (1969).
147. ORIGÈNE : **Contre Celse.** M. Borret. Tome III. Livres V et VI (1969).
148. GRÉGOIRE LE THAUMATURGE : **Remerciement à Origène. — La lettre d'Origène à Grégoire.** H. Crouzel (1969).
149. GRÉGOIRE DE NAZIANZE : **La passion du Christ.** A. Tuilier (1969).
150. ORIGÈNE : **Contre Celse.** M. Borret. Tome IV. Livres VII et VIII (1969).
151. JEAN SCOT : **Homélie sur le Prologue de Jean.** E. Jeauneau (1969).
152. IRÉNÉE DE LYON : **Contre les hérésies,** livre V. A. Rousseau, L. Doutreleau, C. Mercier. Tome I. Introduction, notes justificatives et tables (1969).
153. **Id.** — Tome II. Texte et traduction (1969).
154. CHROMACE D'AQUILÉE : **Sermons.** Tome I. Sermons 1-17. A. J. Lemarié (1969).
155. HUGUES DE SAINT-VICTOR : **Six opuscules spirituels.** R. Baron (1969).
156. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN : **Hymnes.** J. Koder, J. Paramelle. Tome I. Hymnes I-XV (1969).
157. ORIGÈNE : **Commentaire sur S. Jean.** C. Blanc. Tome II. Livre VI et X (1970).
158. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : **Le Pédagogue.** Livre III. Cl. Mondésert, H. I. Marrou et Ch. Matray (1970).
159. COSMAS INDICOPLEUSTÈS : **Topographie chrétienne.** Tome II. Livre V. W. Wolska-Conus (1970).
160. BASILE DE CÉSARÉE : **Sur l'origine de l'homme.** A. Smets et M. Van Esbroeck (1970).
161. **Quatorze homélies du IX siècle d'un auteur inconnu de l'Italie du Nord.** P. Mercier (1970).
162. ORIGÈNE : **Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu.** Tome I. Livres X et XI. R. Girod (1970).
163. GUIGUES II LE CHARTREUX : **Lettre sur la vie contemplative** (ou **Échelle des Moines**). **Douze méditations.** E. Colledge, J. Walsh (1970).
164. CHROMACE D'AQUILÉE : **Sermons.** Tome II. Sermons 18-41. J. Lemarié (1971).
165. RUPERT DE DEUTZ : **Les œuvres du Saint-Esprit.** Tome II. Livres III et IV. J. Gribomont, É. de Solms (1970).
166. GUERRIC D'IGNY : **Sermons.** Tome I. J. Morson, H. Costello, P. Deseille (1970).
167. CLÉMENT DE ROME : **Épître aux Corinthiens.** A. Jaubert (1971).
168. RICHARD ROLLE : **Le chant d'amour (Meos amoris).** F. Vandenbroucke et les Moniales de Wisques. Tome I (1971).
169. **Id.** — Tome II (1971).
170. ÉVAGRE LE PONTIQUE : **Traité pratique.** A. et C. Guillaumont. Tome I. Introduction (1971).
171. **Id.** — Tome II. Texte, traduction, commentaire et tables (1971).
172. **Épître de Barnabé.** R. A. Kraft, P. Prigent (1971).
173. TERTULLIEN : **La toilette des femmes.** M. Turcan (1971).
174. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN : **Hymnes.** J. Koder, L. Neyrand. Tome II. Hymnes XVI-XL (1971).

175. CÉSAIRE D'ARLES : **Sermons au peuple.** Tome I. Sermons I-20. M.-J. Delage (1971).
176. SALVIEN DE MARSEILLE : **Œuvres.** Tome I. G. Lagarrigue (1971).
177. CALLINICOS : **Vie d'Hypatios.** G.J.M. Bartelink (1971).
178. GRÉGOIRE DE NYSSE : **Vie de sainte Macrine.** P. Maraval (1971).
179. AMBROISE DE MILAN : **La Pénitence.** R. Gryson (1971).
180. JEAN SCOT : **Commentaire sur l'évangile de Jean.** É. Jeauneau (1972).
181. **La Règle de S. Benoît.** Tome I. Introduction et Chapitres I-VII. A. de Vogüé et J. Neufville (1972).
182. **Id.** — Tome II. Chapitres VIII-LXXIII, Tables et concordance. A. de Vogüé et J. Neufville (1972).
183. **Id.** — Tome III. Étude de la tradition manuscrite. J. Neufville (1972).
184. **Id.** — Tome IV. Commentaire (Parties I-III). A. de Voguë (1971).
185. **Id.** — Tome V. Commentaire (Parties IV-VI). A. de Voguë (1971).
186. **Id.** — Tome VI. Commentaire (Parties VII-IX), Index. A. de Vogüé (1971).
187. HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM, BASILE DE SÉLEUCIE, JEAN DE BÉRYTE, PSEUDO-CHRYSOSTOME, LÉONCE DE CONSTANTINOPLE : **Homélies pascales.** M. Aubineau (1972).
188. JEAN CHRYSOSTOME : **Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants.** A.-M. Malingrey (1972).
189. **La chaîne palestinienne sur le psaume 118.** Tome I. Introduction, texte critique et traduction. M. Harl (1972).
190. **Id.** — Tome II. Catalogue des fragments, Notes et Index. M. Harl 1972.
191. PIERRE DAMIEN : **Lettre sur la toute-puissance divine.** A. Cantin (1972).
192. JULIEN DU VÉZELAY : **Sermons.** Tome I. Introduction et Sermons 1-16. D. Vorreux (1972).
193. **Id.** — Tome II. Sermons 17-27, Index. D. Vorreux (1972).
194. **Actes de la Conférence de Carthage en 411.** Tome I. Introduction. S. Lancel (1972).
195. **Id.** — Tome II. Texte et traduction de la Capitulation et des Actes de la première séance. S. Lancel (1972).
196. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN : **Hymnes.** J. Koder, J. Paramelle, L. Neyrand. Tome III. Hymnes XLI-LVIII, Index (1973).
197. COSMAS INDICOPLEUSTÈS : **Topographie chrétienne,** t. III. Livres VI-XII, Index. W. Wolska-Conus (1973).
198. **Livre** (cathare) **des deux principes.** Ch. Thouzellier (1973).
199. ATHANASE D'ALEXANDRIE : **Sur l'incarnation du Verbe.** C. Kannengiesser (1973).
200. LÉON LE GRAND : **Sermons,** tome IV. Sermons 65-98, Éloge de S. Léon, Index. R. Dolle (1973).
201. **Évangile de Pierre.** M.-G. Mara (1973).
202. GUERRIC D'IGNY : **Sermons.** Tome II. J. Morson, H. Costello, P. Deseille (1973).
203. NERSÈS SNORHALI : **Jésus, Fils unique du Père.** I. Kéchichian. Trad. seule (1973).
204. LACTANCE : **Institutions divines,** livre V. Tome I. Introd., texte et trad. P. Monat (1973).
205. **Id.** — Tome II. Commentaire et index. P. Monat (1973).
206. EUSÈBE DE CÉSARÉE : **Préparation évangélique,** livre I. J. Sirinelli, É. des Places (1974).
207. ISAAC DE L'ÉTOILE : **Sermons.** A. Hoste, G. Salet, G. Raciti. Tome II. Sermons 18-39 (1974).
208. GRÉGOIRE DE NAZIANZE : **Lettres théologiques.** P. Gallay (1974).
209. PAULIN DE PELLA : **Poème d'action de grâces et Prière.** C. Moussy (1974).
210. IRÉNÉE DE LYON : **Contre les hérésies,** livre III. A. Rousseau, L. Doutreleau. Tome I. Introduction, notes justificatives et tables (1974).
211. **Id.** — Tome II. Texte et traduction (1974).
212. GRÉGOIRE LE GRAND : **Morales sur Job.** Livres XI-XIV. A. Bocognano (1974).
213. LACTANCE : **L'ouvrage du Dieu créateur.** Tome I. Introduction, texte critique et traduction. M. Perrin (1974).
214. **Id.** — Tome II. Commentaire et index. M. Perrin (1974).
215. EUSÈBE DE CÉSARÉE : **Préparation évangélique,** livre VII. G. Schroeder, É. des Places (1975).
216. TERTULLIEN : **La chair du Christ.** Tome I. Introduction, texte critique et traduction. J. P. Mahé (1975).
217. **Id.** — Tome II. Commentaire et Index. J. P. Mahé (1975).
218. HYDACE : **Chronique.** Tome I. Introduction, texte critique et traduction. A. Tranoy (1975).
219. **Id.** — Tome II. Commentaire et index. A. Tranoy (1975).
220. SALVIEN DE MARSEILLE : **Œuvres,** t. II. G. Lagarrigue (1975).
221. GRÉGOIRE LE GRAND : **Morales sur Job.** Livres XV-XVI. A. Bocognano 1975.
222. ORIGÈNE : **Commentaire sur S. Jean.** Tome III. Livre XIII. C. Blanc (1975).
223. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY : **Lettre aux Frères du Mont-Dieu (Lettre d'or).** J. Déchanet (1975).
224. **Actes de la Conférence de Carthage en 411.** Tome III. Texte et traduction des Actes de la 2e et de la 3e séance. S. Lancel (1975).
225. DHUODA : **Manuel pour mon fils.** P. Riché, B. de Vregille et C. Mondésert (1975).
226. ORIGÈNE : **Philocalie 21-27 (Sur le libre arbitre).** E. Junod. (1976).
227. ORIGÈNE : **Contre Celse.** M. Borret. Tome V. Introduction et index (1976).
228. EUSÈBE DE CÉSARÉE : **Préparation évangélique.** Livres II-III. É. des Places (1976).
229. PSEUDO-PHILON : **Les Antiquités Bibliques.** D. J. Harrington, C. Perrot, P. Bogaert, J. Cazeaux. Tome I. Introduction critique, texte et traduction (1976).
230. **Id.** — Tome II. Introduction littéraire, commentaire et index (1976).
231. CYRILLE D'ALEXANDRIE : **Dialogues sur la Trinité.** Tome I. Dial. I et II. G. M. de Durand (1976).
232. ORIGÈNE : **Homélies sur Jérémie.** P. Nautin et P. Husson. Tome I. Introduction et homélies I-XI (1976).
233. DIDYME L'AVEUGLE : **Sur la Genèse.** Tome I (Sur Genèse I-IV). P. Nautin et L. Doutreleau (1976).
234. THÉODORET DE CYR : **Histoire des moines de Syrie.** Tome I. Introduction et **Histoire Philotée** I-XIII. P. Canivet et A. Leroy-Molinghen (1977).
235. HILAIRE D'ARLES : **Vie de S. Honorat.** M. D. Valentin (1977).
236. **Rituel cathare.** Ch. Thouzellier (1977).
237. CYRILLE D'ALEXANDRIE : **Dialogues sur la Trinité.** Tome II. Dial. III-V. G. M. de Durand (1977).
238. ORIGÈNE : **Homélies sur Jérémie.** Tome II. Homélies XII-XX et homélies latines, index. P. Nautin et P. Husson (1977).
239. AMBROISE DE MILAN : **Apologie de David.** P. Hadot et M. Cordier (1977).
240. PIERRE DE CELLE : **L'école du cloître.** G. de Martel (1977).
241. **Conciles gaulois du IVe siècle.** J. Gaudemet (1977).
242. S. JÉRÔME : **Commentaire sur S. Matthieu.** Tome I. Livres I et II. É. Bonnard (1978).
243. CÉSAIRE D'ARLES : **Sermons au peuple.** Tome II. Sermons 21-55. M.-J. Delage (1978).
244. DIDYME L'AVEUGLE : **Sur la Genèse.** Tome II (Sur Genèse V-XVII). Index. P. Nautin et L. Doutreleau (1978).
245. **Targum du Pentateuque.** Tome I : **Genèse.** R. Le Déaut et J. Robert. Trad. seule (1978).
246. CYRILLE D'ALEXANDRIE : **Dialogues sur la Trinité.** Tome III. Dial. VI-VII, index. G. M. de Durand (1978).

247. Grégoire de Nazianze : **Discours 1-3.** J. Bernardi (1978).
248. **La doctrine des douze apôtres.** W. Rordorf et A. Tuilier (1978).
249. S. Patrick : **Confession et Lettre à Coroticus.** R.P.C. Hanson et C. Blanc (1978).
250. Grégoire de Nazianze : **Discours 27-31** (Discours théologiques). P. Gallay (1978).
251. Grégoire le Grand : **Dialogues,** tome I. Introduction, bibliographie et cartes. A. de Vogüé (1978).
252. Origène, **Traité des principes.** Livres I et II. Tome I : Introduction, texte critique et traduction. H. Crouzel et M. Simonetti (1978).
253. Origène, **Traité des principes.** Livres I et II. Tome II : Commentaire et fragments. H. Crouzel et M. Simonetti (1978).

Hors série :

Directives pour la préparation des manuscrits (de « Sources Chrétiennes »). A demander au Secrétariat de « Sources Chrétiennes », 29, rue du Plat, 69002 Lyon.

La Règle de S. Benoît. VII. Commentaire doctrinal et spirituel. A. de Vogüé (1977).

SOUS PRESSE

Théodoret de Cyr : **Histoire des moines de Syrie,** t. II. P. Canivet et A. Leroy-Molinghen.

Gertrude d'Helfta : **Œuvres spirituelles.** Tome IV. **Le Héraut.** Livre IV. J.-M. Clément, B. de Vregille et les Moniales de Wisques.

Grégoire le Grand : **Dialogues,** t. II et III. P. Antin et A. de Vogüé.

Hilaire de Poitiers : **Sur Matthieu.** J. Doignon (2 volumes).

S. Jérôme : **Commentaire sur S. Matthieu,** t. II. É. Bonnard.

Targum du Pentateuque. Tome II : **Exode et Lévitique.** R. Le Déaut.

Eusèbe de Césarée : **Préparation évangélique,** livres IV, 1 - V, 17. O. Zink et É. des Places.

Eusèbe de Césarée : **Préparation évangélique,** livres V, 18 - VI. É. des Places.

PROCHAINES PUBLICATIONS

Pseudo-Macaire : **Œuvres spirituelles,** t. I. V. Desprez.

Irénée de Lyon : **Contre les hérésies,** livres I et II. A. Rousseau et L. Doutreleau.

Théodoret de Cyr : **Commentaire sur Isaïe.** J.-N. Guinot.

SOURCES CHRÉTIENNES

(1-253)

Également aux Éditions du Cerf :

LES ŒUVRES DE PHILON D'ALEXANDRIE

publiées sous la direction de

R. ARNALDEZ, C. MONDÉSERT, J. POUILLOUX.

Texte grec et traduction française.

1. **Introduction générale. De opificio mundi.** R. Arnaldez (1961).
2. **Legum allegoriae.** C. Mondésert (1962).
3. **De cherubim.** J. Gorez (1963).
4. **De sacrificiis Abelis et Caini.** A. Méasson (1966).
5. **Quod deterius potiori insidiari soleat.** I. Feuer (1965).
6. **De posteritate Caini.** R. Arnaldez (1972).

7-8. **De gigantibus. Quod Deus sit immutabilis.** A. Mosès (1963).

9. **De agricultura.** J. Pouilloux (1961).
10. **De plantatione.** J. Pouilloux (1963).

11-12. **De ebrietate. De sobrietate.** J. Gorez (1962).

13. **De confusione linguarum.** J.-G. Kahn (1963).
14. **De migratione Abrahami.** J. Cazeaux (1965).
15. **Quis rerum divinarum heres sit.** M. Harl (1966).
16. **De congressu eruditionis gratia.** M. Alexandre (1967).
17. **De fuga et inventione.** E. Starobinski-Safran (1970).
18. **De mutatione nominum.** R. Arnaldez (1964).
19. **De somniis.** P. Savinel (1962).
20. **De Abrahamo.** J. Gorez (1966).
21. **De Iosepho.** J. Laporte (1964).
22. **De vita Mosis.** R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux, P. Savinel (1967).
23. **De Decalogo.** V. Nikiprowetzky (1965).
24. **De specialibus legibus.** Livres I-II. S. Daniel (1975).
25. **De specialibus legibus.** Livres III-IV. A. Mosès (1970).
26. **De virtutibus.** R. Arnaldez, A.-M. Vérilhac, M.-R. Servel et P. Delobre (1962).
27. **De praemiis et poenis. De exsecrationibus.** A. Beckaert (1961).
28. **Quod omnis probus liber sit.** M. Petit (1974).
29. **De vita contemplativa.** F. Daumas et P. Miquel (1964).
30. **De aeternitate mundi.** R. Arnaldez et J. Pouilloux (1969).
31. **In Flaccum.** A. Pelletier (1967).
32. **Legatio ad Caium.** A. Pelletier (1972).
33. **Quaestiones in Genesim et in Exodum. Fragmenta graeca.** F. Petit (1978).

34 A. **Quaestiones in Genesim, I-II** (e vers. armen.) (sous presse).

34 B. **Quaestiones in Genesim,** III-IV (e vers. armen.) (en préparation).

34 C. **Quaestiones in Exodum, I-II** (e vers. armen.) (en prépar.).

35. **De Providentia,** I-II. M. Hadas-Lebel (1973).

IMPRIMERIE A. BONTEMPS

LIMOGES (FRANCE)

Éditeur nº 6.991 - Imprimeur nº 1.619

Dépôt légal : 1er trimestre 1979